WANGDAO
ou
LA VOIE ROYALE

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANCAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME CXIII

WANGDAO
ou
LA VOIE ROYALE

RECHERCHES SUR L'ESPRIT DES INSTITUTIONS DE LA CHINE ARCHAIQUE

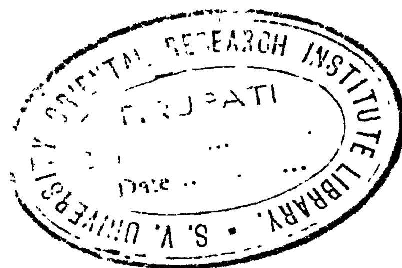
Tome I

Structures cultuelles et structures familiales

PAR

LÉON VANDERMEERSCH



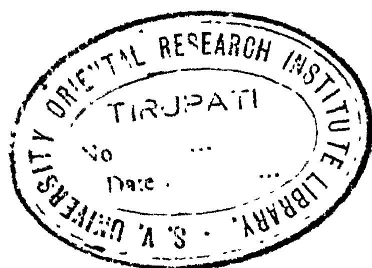


ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1977

Dépositaire · Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

A M. PAUL DEMIEVILLE
M. JAO TSUNG-I
M. UCHIDA TOMOO

en témoignage de gratitude et de respectueux attachement.



AVERTISSEMENT

Dans le travail ici présenté, pour toutes les citations de noms propres chinois ou de mots chinois, c'est la transcription officielle chinoise dite pinyin *qui a été exclusivement utilisée.*

Les transcriptions figurant dans le corps du texte sont toutes fondées sur la prononciation moderne des caractères transcrits. Les reconstitutions théoriques de la phonologie du chinois archaïque étant des plus incertaines, et au demeurant sans incidence sur les données prises en considération dans le présent travail (y compris les données étymologiques retenues, lesquelles sont généralement d'ordre graphique), il eût été entièrement vain d'ajouter à l'artifice de la transcription romanisée les complications de la paléo-phonologie.

Un problème particulier s'est posé dans le cas des caractères chinois anciens tombés en désuétude dès avant l'époque de la lexicographie classique, - cas notamment de nombreux caractères s'appliquant à des noms propres -, et pour lesquels aucune tradition de prononciation ne subsiste plus. Lorsque dans la forme paléographique de tels caractères était reconnaissable (fût-ce de façon incertaine) au moins un graphème classique doté d'une valeur phonétique, une transcription a été fabriquée sur cette valeur phonétique, sans doute très arbitrairement, mais de manière à permettre l'emploi dans le corps du texte d'un substitut romanisé du caractère. Lorsqu'aucun graphème classique n'était reconnaissable, le caractère considéré, totalement imprononçable même de façon conventionnelle, a été représenté dans le corps du texte, là où il fallait en tenir compte, soit par une lettre majuscule (N pour un nom propre, T pour un toponyme, V pour un nom de ville, par exemple), soit par un point d'interrogation.

Dans les traductions d'inscriptions, des tirets signalent les caractères illisibles, ou manquants mais décomptés. Dans les traductions, les points de suspension marquent, là où cette précision peut être utile, que ce qui est traduit se trouve coupé d'un contexte soit manquant dans un original lacunaire, soit laissé de côté dans une citation abrégée. A l'intérieur du texte, présenté entre guillemets, d'un passage cité en traduction, les parenthèses signalent une explication ou un commentaire surajoutée à l'original et qu'il a semblé préférable, pour la bonne compréhension du passage, de donner immédiatement plutôt que de rejeter en note. Les parenthèses suspendent par conséquent la portée des guillemets, sauf dans quelques citations de textes sinologiques modernes où elles ont été utilisées par l'auteur cité lui-même (ce qui est alors signalé en note).

Suivant l'usage courant dans les travaux chinois d'épigraphie, les références des inscriptions citées sont données sous la forme du nom conventionnel de la pièce inscrite s'il s'agit d'une inscription sur bronze ou sous la forme d'un sigle de corpus s'il s'agit d'une inscription sur os ou sur écaille. Des tables de ces références ont été annexées au dernier volume du présent ouvrage, où l'on trouvera également la bibliographie de tous les textes et travaux cités.

Aucun terme chinois n'a été utilisé sans être traduit; mais le défaut de véritable équivalent en français a souvent obligé d'adopter pour traduction des expressions prises dans un sens plus ou moins forcé, voire dans un sens purement conventionnel. Inversement, aucun équivalent français de terme chinois n'a été employé sans rappel, en transcription, du signifié correspondant dans le vocabulaire chinois. Ces régles de méthode, ainsi que la difficulté de transposer en français bien des formules quasiment intraduisibles des inscriptions chinoises archaïques, ont été des causes, dans le présent travail, de bien des lourdeurs et distorsions de langage pour lesquelles il me faut demander au lecteur toute son indulgence.

INTRODUCTION

Sima Qian 司馬遷 raconte que lorsqu'en 361 av. J-C Yang de Wei s'en vint à Qin 秦 briguant une charge publique, il attira l'attention du duc Xiao 孝 en exposant à celui-ci ce qu'était la *voie de l'hégémonie*, après avoir tenté sans succès de l'intéresser à la *voie impériale* et à la *voie royale* (1). Impériale, royale, hégémonique, ces trois voies sont évoquées par les penseurs de la tradition chinoise comme celles qui furent empruntées successivement par le pouvoir politique. La première, que sont censés avoir suivie les empereurs mythiques Yao 堯 et Shun 舜, aurait permis de réaliser l'utopie d'un gouvernement fondé sur l'effacement spontané des ambitions devant le mérite, où le pouvoir venait soutenir le talent et était retiré à l'incapacité sans l'intervention d'aucun autre mécanisme que la reconnaissance unanime des qualités et des défauts de chacun, à l'exclusion en particulier de tout système de transmission héréditaire des fonctions. C'est d'ailleurs dans le recrutement des fonctionnaires par sélection substitué à l'hérédité des charges que l'empire classique porte quelque vague reflet de son prototype légendaire. La dernière des trois voies, celle de l'hégémonie, suivie à partir du VIIe siècle par les grandes puissances féodales, devait permettre d'accéder au pouvoir réel en faisant l'économie du détour des institutions formelles, par la mise en œuvre directe et cynique des moyens que fournissent la force et la richesse. Quant à la voie royale, voie intermédiaire aménagée par de sages et réalistes conducteurs d'hommes entre ces deux orientations extrêmes représentant le meilleur et le pire, elle n'est autre que celle du pouvoir réglé dans sa constitution par les principes organiques d'une société policée, dans son exercice par les rites, bref du pouvoir institutionalisé par excellence.

Selon cette façon de voir, les régimes politiques apparaissent moins comme des formules diverses d'organisation de l'État, comparables entre elles dans les avantages et les défauts relatifs qui résultent de leurs prin-

1 – *Shiji*, ch. 68 (p. 2228).

cipes différemment choisis, que comme des conditionnements hiérarchisés de la vie sociale, au mieux supra-institutionnels, au pis infra-institutionnels, toujours rapportés en tout cas à un modèle d'institutions unique en son genre quels que soient les raffinements d'élaboration susceptibles de lui être apportés. Ainsi les Chinois ont au fond toujours conservé, du moins jusqu'à l'époque où le choc des idées occidentales est venu bouleverser leur civilisation, la même conception des mécanismes fondamentaux capables de régler l'équilibre de la société ; conception qui s'est concrétisée une fois pour toutes dans les structures de la monarchie archaïque dont l'image est restée tout au long de la tradition classique, sous des interprétations plus ou moins divergentes, la seule représentation possible du bon gouvernement. L'étude des premiers cheminements par lesquels a été progressivement frayée l'antique *voie royale, wangdao* 王道, devrait donc donner la clé de la civilisation chinoise non seulement en l'éclairant dans ses origines, mais encore en dégageant l'illustration paradigmatique de l'esprit qui ne cessera plus de l'animer.

Une telle étude peut-elle être tentée ?

Selon la tradition chinoise, la période royale est celle qui commence avec la dynastie des Xia 夏, se poursuit avec la dynastie des Shang 商 ou Yin 殷, et s'achève avec la dynastie des Zhou 周. L'institution dynastique, et par le fait même la royauté, se serait trouvée établie dès lors qu'à Yu le Grand 禹, lui-même successeur par désignation de l'empereur Shun 舜, aurait succédé non plus un homme choisi mais son propre fils, Qi 啟, et qu'ainsi pour la première fois la dévolution du pouvoir souverain se serait produite par hérédité à l'intérieur d'une même maison, celle des Xia 夏 (2). Ce qui fait remonter l'apparition du régime royal au IIIe millénaire. Or les annales les plus anciennes de

2 — Cette innovation est discutée par Mencius dans le chapitre *Wan Zhang zhangju* 萬章章句.上 de ses œuvres (p. 382). A Yu 禹 aurait dû succéder le plus capable de ses sujets, à savoir Yi 益, qui était son ministre au moment de de sa mort. Cependant des voix unanimes se portèrent non pas sur Yi, mais sur Qi, en disant : «Lui est le fils de notre prince». Selon Mencius, c'est qu'en vérité Qi était plus sage que Yi. Pourtant, toute la tradition dénonce en Qi un mauvais souverain, de Mo zi 墨子 à Qu Yuan 屈原, en passant par le *Zhushu jinian* 竹書紀年 et le *Shanhaijing* 山海經. Voir à ce sujet la note des éditeurs au texte du *Mencius* publié par l'Université de Lanzhou (Shanghai 1960), p. 224 (note 4).

la Chine, celles du pays de Lu 魯 à la compilation desquelles est attaché le nom de Confucius, partent seulement de l'année 722. Non que la civilisation chinoise antérieure au VIIIe siècle n'ait défrayé la littérature : bien au contraire les textes de la tradition préimpériale (3) sont copieusement nourris de références à cette époque lointaine, à laquelle presque tous les *recueils canoniques*, les *jing* 經 , sont présumés se rapporter entièrement, et dont maintes réminiscences sont conservées dans les écrits des *Maîtres*, des *Zhuzi* 諸子 . Mais quel crédit accorder à une documentation constituée tardivement et dont, en outre, la transmission ne s'est faite qu'à travers toutes sortes de vicissitudes qui lui ont porté de graves atteintes ? Aussi Granet, créateur de la sociologie de la Chine archaïque, ne reconnaissait-il comme valablement «connue par des documents, sinon tout-à-fait sûrs, du moins assez vivants», que l'histoire des hégémons (4), et traitait-il comme entièrement légendaire l'époque dite des *Trois dynasties*. Cependant, il ne s'est pas interdit pour autant d'ouvrir, et même très largement, sur le passé le plus lointain des recherches magistrales visant à retrouver sinon des enchaînements historiques, ce qu'il tenait pour impossible, au moins les traits invétérés d'une civilisation et d'une mentalité. Sa méthode, il la définissait comme «une sorte de restitution stratigraphique» procédant par études de milieux plutôt que par études d'institutions (5), et se guidant sur des thèmes caractéristiques patiemment dégagés de l'histoire légendaire, tel celui du héros sacrifié, ou de la spéculation magique, tel celui des nombres mystiques. Elle permit au grand sinologue de découvrir en profondeur l'originalité de la civilisation chinoise, qui, pour la première fois, se trouvait expliquée par elle-même et non plus par référence expresse ou tacite à la tradition occidentale.

Toutefois, les thèmes directeurs de la recherche, précisément parce qu'ils avaient été choisis pour leur permanence et de manière à éviter les problèmes d'évolution, ne pouvaient dessiner l'image de la société chinoise qu'en silhouette, pour ainsi dire, sans aucun relief historique. Or, plus Granet avance dans ses analyses, moins il peut se contenter de ce dessin à plat, insuffisamment significatif. Pour donner du corps à ses descriptions, il précise sa stratigraphie en déduisant de comparaisons ethnologiques des différences de plan, selon la profon-

3 — J'emploierai l'expression *préimpérial* au sens où les Chinois parlent de ce qui précède la dynastie des Qin, ce qui est *xian Qin* 先秦, c'est-à-dire comme une référence à ce qui est antérieur à l'empire classique fondé au IIIe siècle av. J-C. par Qin Shihuang.

4 — *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris 1926), tome I, p. 48.

5 — *La Civilisation chinoise* (Paris 1948), pp. 7-8.

deur chronologique, entre les traits remarquables d'abord relevés sans aucune considération des développements évolutifs suggérés par des sources dont le témoignage sous l'angle de l'histoire avait été récusé une fois pour toutes. Ainsi des données sur la structure de la famille chinoise sont classées, par rapprochement avec des observations effectuées ailleurs sur des peuplades dites primitives, en éléments significatifs de trois types successifs d'organisation, le premier fondé sur l'échange simple des femmes, le second sur l'échange différé, le troisième sur le clan agnatique. De cette stratification analytiquement reconstituée sont inférées des caractéristiques architectoniques de la société chinoise utilisées à leur tour pour interpréter les faits de culture et de mentalité. Cependant, plus la construction théorique s'élève, plus elle défie les interprétations classiques, plus elle apparaît comme insolite en regard des traditions propres de la Chine dont il est fait justice avec une désinvolture qui ne laisse pas d'inquiéter. Et si Granet, après avoir d'emblée effacé les perspectives de l'histoire chinoise traditionnelle sommairement tenues pour de simples peintures en trompe-l'œil, s'était lui-même laissé prendre aux illusions d'une stéréoscopie artificielle dont le comparatisme fournissait le savant appareil ? Le soupçon est devenu certitude à mesure que progressaient les travaux, auxquels le grand sinologue français ne semble pas avoir prêté assez d'attention, des paléographes chinois, dont les recherches novatrices non seulement apportaient de plus en plus de renseignements datés et certains sur l'époque archaïque, mais démontraient en outre, par les résultats mêmes d'une méthode classiquement philologique, l'importance et la valeur de la vision historique qui avait inspiré les anciennes compilations chinoises, moyennant le recours à une critique attentive, mais non systématiquement négative.

Au point de départ de la paléographie moderne se trouve la découverte fortuite, en 1899, d'écailles de tortue et d'os gravés d'inscriptions archaïques, provenant du village de Xiaotun 小屯, dans le Henan (6).

6 — Ces écailles avaient été achetées comme médicaments par Liu E 劉鶚 (1850-1920, auteur du célèbre roman *Laocan youji* 老殘遊記) pour son protecteur Wang Yirong 王懿榮, qui souffrait de malaria, à une pharmacie de Pékin (à l'enseigne du *Darentang* 達仁堂, dans le quartier du *Caishikou* 菜市口), laquelle les tenait d'un certain Li Cheng 李成, du village de Xiaotun 小屯, qui en faisait commerce. Sur l'histoire de la découverte des écailles et os gravés, on consultera l'excellente narration qui en est donnée dans *Kodai In teikoku* 古代殷帝國, édité par Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹 (Tôkyô 1958) p. 2 et suiv.

L'intérêt soulevé chez les collectionneurs est considérable, et suscite bientôt l'afflux sur le marché des antiquités de documents du même genre déterrés par milliers, malheureusement à des fins exclusivement commerciales et sans aucune méthode. La première collection, constituée par Wang Yirong 王懿榮 et Liu E 劉鶚 comptait déjà plus de dix mille pièces à la mort de celui-ci en 1909 (7). La mise en coupe réglée du site de Xiaotun par les pilleurs d'antiquités se poursuit jusqu'en 1928, année à partir de laquelle la branche historique de l'*Academia sinica*, qui est alors fondée, prend enfin les fouilles sous sa responsabilité. De 1928 à 1937 sont organisées successivement quinze campagnes systématiques, dirigées scientifiquement par Don Zuobin 董作賓, lesquelles permettent de mettre à jour, dans un très riche contexte archéologique, 24.934 pièces (8). Interrompues par la guerre et la révolution, les fouilles n'ont été reprises à Xiaotun et dans ses environs que sous le nouveau régime, pour deux campagnes, de 1950 et 1955, dont la seconde, qui est aussi la dernière effectuée à ce jour, a encore permis la découverte d'un os inscrit entre huit autres apprêtés mais restés sans inscription. En 1965, Dong Zuobin évaluait le nombre total des pièces inscrites recueillies jusqu'alors à une centaine de milliers (9),

7 — Elle fut publiée en plusieurs fois :

1903 : *Tieyun canggui* 鐵雲藏龜 (Tieyun était l'appellation de Liu E lui-même), comprenant 1.058 pièces, publiées par le collectionneur ;

1915 : *Tieyun canggui zhiyu* 鐵雲藏龜之餘, publié par Luo Zhenyu 羅振玉, devenu possesseur d'une partie de la collection ;

1917 : *Jianshoutang suocang Yin xu wenzi* 戩壽堂所藏殷墟文字 partie de la collection passée dans la possession de l'épouse du célèbre millionnaire shanghaien Hardoon, publiée par Luo Zhenyu ;

1925 : *Tieyun canggui shiyi* 鐵雲藏龜拾遺, publié par Ye Yusen 葉玉森, compatriote de Liu E, devenu possesseur d'une partie de la collection ;

1939 : *Tieyun canggui lingshi* 鐵雲藏龜零拾, dernières pièces de même provenance, publiées par Li Danqiu 李旦丘.

8 — La publication de ces pièces, malheureusement très abîmées par leur déménagement du continent à Formose, a commencé en 1948 dans la série *Xiatun. Yinxuwenzi* 小屯殷墟文字 de l'*Academia Sinica*.

9 — Dong Zuobin, *Jiaguxue liushinian* 甲骨學六十年 (Taibei 1965), p. 135.

dont quelque quarante deux mille publiées dans soixante-quatre recueils (10).

Cette documentation considérable, encore fallait-il la déchiffrer ; ce qui n'a pu se faire que très progressivement, et seulement grâce à des prodiges d'érudition qui tinrent longtemps à l'écart du nouveau champ de recherche les non spécialistes. La voie est ouverte en 1904 par Sun Yirang 孫詒讓, qui reconnaît l'époque des graphies comme étant celle de la dynastie des Shang, et comprend qu'il s'agit de pièces divinatoires (11). Après lui Luo Zhenyu 羅振玉 reste pour plusieurs années le seul érudit à étudier ces inscriptions. En 1910 il identifie le site de Xiaotun comme celui de la dernière capitale des Shang 商, appelée Yin殷, par les Zhou d'un nom devenu d'ailleurs traditionnellement celui des Shang eux-mêmes à partir du moment où Pangeng 盤庚, qui était leur roi au début du XIVe siècle, se fut installé sur cet emplacement; il est alors possible de dresser un premier tableau, encore approximatif, des noms des rois figurant dans les inscriptions, repères à partir desquels des analyses chronologiques sont désormais permises (12). Cependant Luo Zhenyu formait à ses recherches un disciple qui eut tôt fait de devenir un maître prestigieux, Wang Guowei 王國維. Avec sa *Théorie des institutions Yin et Zhou* (13), de 1917, celui-ci inaugure l'application à l'histoire des découvertes paléographiques, tirant des premiers déchiffrements de formules oraculaires, lesquels portaient sur la lignée des ancêtres royaux de chaque souverain Yin, les indices d'une profonde différence entre l'organisation familiale des Shang et celle des Zhou.

10 — Enumérés dans Dong Zuobin, *Jiaguxue liushinian* (Taibei 1965), pp. 120 à 129.

11 — Dans son ouvrage *Qiwen juli* 契文舉例, dont la préface est citée par Oshima Toshikasu 大島利一 dans *Kodai In teikoku* 古代殷帝国 (édité par Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹, Tôkyô 1958), p. 28.

12 — Ceci est exposé par Luo Zhenyu dans son ouvrage *Yin. Shang zhenbu wenzi kao* 殷商貞卜文字考, de 1910, cf. *Kodai In teikoku* (édité par Kaizuka Shigeki, Tôkyô 1958), p. 38.

13 — *Yin Zhou zhidu lun* 殷周制度論, réédité dans les œuvres complètes de Wang Guowei publiées sous le titre *Guantang jilin* 觀堂集林 (Pékin 1959), pp. 451 à 480.

A la mort de Wang Guowei, en 1927, soit près de trente ans après les premières découvertes, une centaine de travaux sur les inscriptions oraculaires, pour la plupart ponctuels, avaient été publiés (14). A ce premier défrichement succèdent à partir de la fondation de l'*Academia sinica* des études de plus en plus nombreuses, aux conclusions de plus en plus convergentes, auxquelles sont associés notamment les noms de Dong Zuobin 董作賓, Ma Heng 馬衡, Sun Haibo 孫海波, Shang Chengzuo 商承祚, Hu Houxuan 胡厚宣, Ding Shan 丁山; Tang Lan 唐蘭, Chen Mengjia 陳夢家, Yang Shuda 楊樹達, Yu Shengwu 于省吾 pour les recherches plus spécialement paléographiques, et celui de Guo Moruo 郭沫若 surtout pour le développement de l'interprétation historique des documents oraculaires. De 1928 à 1944 les publications se chiffrent en ce domaine à quatre cent trente-sept, soit plus du quadruple de l'œuvre des pionniers durant les trente premières années. Là-dessus, un monument ouvre les recherches d'après-guerre, le *Répertoire calendérique Yin* (15), publié en avril 1945, où Dong Zuobin établit le canevas chronologique général de toutes les inscriptions. Certaines de ses conclusions seront par la suite discutées, voire infirmées, mais la chronologie de l'ensemble de la documentation paléographique d'époque Yin n'en demeure pas moins assurée dans ses grandes lignes, et donne aux recherches portant sur la Chine archaïque une base ferme. Aucune raison n'autorise plus dès lors à refuser pour les rejeter sur le plan spécifique des légendes, tout au moins à partir du XIVe siècle.

Sans doute la fin de la dynastie des Yin, au terme du XIIe siècle, entraîne-t-elle, avec le changement des habitudes divinatoires, le tarissement des inscriptions sur os et écaille. Mais les inscriptions sur bronze, qui dès le début de la dynastie des Zhou prennent un développement considérable, constituent à partir du XIe siècle une source équivalente. Leur rareté relative, puisque celles qui nous sont parvenues se chiffrent seulement à environ trois milliers pour toute la durée de la dynas-

14 – Une bibliographie chronologique a été publiée, pour la période de 1899 à 1961, en matière de travaux sur les inscriptions oraculaires, en annexe à son ouvrage *Jiaguxue liushinian* (Taibei 1965), par Dong Zuobin. Toutes les indications bibliographiques données ici et plus loin sont empruntées à cette compilation.

15 – Dong Zuobin, *Yin lipu* 殷曆譜 (Publication de l'*Academia Sinica* 1945).

tie (16), est partiellement compensée par la longueur de beaucoup d'entre elles, atteignant quatre cent quatre-vingt dix-neuf caractères dans le cas du célèbre *Mao gong ding* 毛公鼎 *tripode du duc Mao.*

Connues pour une bonne part depuis longtemps, ces inscriptions ne faisaient autrefois l'objet d'études que du point de vue du collectionneur. Elles étaient traitées moins comme des documents à verser aux dossiers de l'histoire qu'inversement comme des marques d'authenticité dont une sommaire identification était demandée aux historiens en vue de certifier la valeur de vestige des vases de bronze qui les portaient. Les paléographes d'autrefois s'intéressaient surtout aux graphies, et leurs études, procédant par examen de caractères dissociés du contexte, ne les conduisaient que rarement à la compréhension globale des textes inscrits. Ce sont les recherches sur les inscriptions oraculaires des Yin qui suscitèrent par contre-coup le développement rapide de la science moderne des inscriptions sur bronze d'époque Zhou, la maîtrise de celle-ci permettant seule de mener à bien celle-là. Ainsi Luo Zhenyu 羅振玉 et Wang Guowei 王國維 sont-ils les initiateurs de l'étude systématique des bronzes inscrits, dont le meilleur corpus, riche de 4.831 pièces Yin et Zhou, reste le *Sandai jijin wencun* 三代吉金文存 (17) compilé par le premier de ces deux spécialistes. A leur suite Wu Qichang 吳其昌, Guo Moruo 郭沫若, Rong Geng 容庚, Yang Shuda 楊樹達, Chen Mengjia 陳夢家, Tang Lan 唐蘭, entre autres, contribuèrent à l'établissement de la lecture correcte et de la compréhension générale des textes inscrits, aujourd'hui acquises pour la plupart des documents, ainsi qu'au classement des pièces selon les règnes successifs des souverains Zhou, classement qui n'est pas encore entièrement définitif mais sur lequel les discussions se resserrent en devenant de moins en moins divergentes.

Si importantes que fussent les ressources ainsi offertes par l'épigraphie ancienne aux historiens de la Chine, les sinologues occidentaux se sont longtemps retenus d'y recourir pour une double raison : la garantie d'authenticité des pièces, d'une part, la sûreté des datations, d'autre part, leur paraissaient insuffisantes. Cette défiance, si elle a jamais été justifiée, ne l'est en tout cas certainement plus aujourd'hui.

16 — Ce chiffre a été établi par le décompte des pièces d'époque Yin sur les 4.831 pièces rassemblées par Luo Zhenyu dans son *Sandai jiji wencun* 三代吉金文存 en 1937, mais qui a été utilisé dans une excellente réédition parue à Hong-kong (*Longmen shudian* 龍門書店) en 1968. Comme une datation certaine Yin ou Zhou ne peut être établie pour bon nombre de pièces, le chiffre exact des bronzes inscrits d'époque Zhou est impossible à déterminer.

17 — Publié pour la première fois en 1937, réédité à Hong-kong en 1968.

Les risques de contrefaçon ne sont pas grands pour les inscriptions oraculaires, qui sortent tellement du domaine courant qu'elles ne sont guère imitables. Si des faussaires ont réussi à abuser les premiers collectionneurs, ils ne pourraient plus, depuis longtemps, tromper les spécialistes. Quant aux inscriptions sur bronze, le problème, bien que plus complexe, se trouve maintenant résolu. Voici quelles en avaient été les données (18).

Sous les Song, la découverte de nombreux bronzes antiques inspira un retour aux formes archaïques dans la fabrication des vases rituels, dont les inscriptions furent elles-mêmes composées à l'ancienne, tant pour les formules que pour le style des graphies. C'est à cette époque que remontent les premiers catalogues archéologiques chinois, et notamment les deux plus anciens qui nous aient été conservés, le *Kaogu tu* 考古圖, de Lü Dalin 呂大臨, daté de 1092, ainsi que le *Bogu tulu* 博古圖錄, compilé en 1123 sur ordre de l'empereur Huizong 徽宗, dans lesquels se trouvent les reproductions, entre autres, de plus de six cents bronzes inscrits. L'imitation des antiques, soit à partir de modèles d'époque encore conservés, soit à partir de reproduction publiées dans ces catalogues, s'est poursuivies durant les dynasties ultérieures, plus ou moins florissante selon les périodes. Des copies, souvent inscrites, se sont ainsi multipliées. Parfois l'inscription n'est que formulée et calligraphiée à la manière ancienne tout en énonçant un texte original. Si elle comporte une date, celle-ci est normalement la date moderne de la confection de la pièce, ce qui interdit toute méprise : mais si elle ne comporte pas la date, et le cas n'est pas rare, il arrive que les paléographes d'autrefois, insuffisamment armés scientifiquement, s'y soient trompés. Il se rencontre aussi des pièces sur lesquelles ont été portées des inscriptions empruntées à des vases de haute époque et reprises soit telles quelles, soit augmentées ou diminuées de quelques caractères, ou même des inscriptions reconstituées à partir d'une documentation historique, comme dans le cas du *jin hou pan* (19) 晉侯盤. Bien que

18 — Sur les questions que posent les imitations, les contrefaçons et la distinction des pièces authentiques des autres, on consultera Rong Geng 容庚, *Shang Zhou yiqi tongkao* 商周彝器通考 (Pékin 1941), ch. 11 (pp. 183-192) et ch. 12 (pp. 193-226).

19 — Cette pièce acquise par un Anglais en 1870, est conservée au *British Museum*. L'inscription, extraordinairement longue (550 caractères), imite celle du *Sanpan* 散盤; son texte est une reconstitution du mandat d'inféodation du duc Jing de Jin 晉公景 (qui gouverna ce pays de 599 à 581) à partir de passages du *Shujing* et du *Zuozhuan*. Cf. Rong Geng, *Shang Zhou yidi tongkao* (Pékin 1941) pp. 204-207.

ce genre de fac-similés plus ou moins fidèles, ou de reconstitutions, puisse avoir été jadis exécuté dans les ateliers d'Etat sans mobile frauduleux et simplement par manièrisme archaïsant, encore que l'industrie des faussaires, autrefois notoire à Suzhou, soit aussi vieille que la passion des collectionneurs privés, à partir du XIXe siècle l'extension considérable du marché des antiquités a provoqué la multiplication des contrefaçons délibérées, alors que les fabrications rituelles officielles tombaient en désuétude. La fraude peut être plus ou moins complète. Tantôt le vase et son inscription émanent l'un et l'autre entièrement des artifices du faussaire, tantôt le vase est une falsification, mais le texte inscrit, lui, est repris fidèlement d'une pièce authentique, tantôt c'est le corps de l'objet qui est authentique, mais, originellement non inscrit, il a été ultérieurement gravé d'une inscription plus ou moins conforme à quelque modèle ancien, enfin l'inscription originale d'une pièce authentique peut avoir été corrompue par la seule addition de quelques caractères, le prix des bronzes étant souvent fonction de la longueur du texte inscrit. Si ces manipulations plus ou moins discrètes, plus ou moins dénaturantes, étaient au siècle dernier exécutées de façon grossière, la technique des faussaires s'est considérablement affinée au XXe siècle, bénéficiant des progrès de la science archéologique par l'intermédiaire des artisants remarquablement habiles qui procédaient dans les musées, sous la direction des archéologues, aux travaux de conservation ou de restauration ; et elle a pu mettre en défaut les meilleurs spécialistes pour des objets minutieusement examinés sur pièces. Que dire alors des risques courus dans le cas fréquent où, la pièce étant perdue, seule nous reste son inscription connue par des estampages plus ou moins nets ? Et devant une documentation si dangereusement contaminée la réserve absolue n'estelle pas la seule attitude convenable ?

Tout compte fait, la critique est loin d'être aussi démunie qu'il semblerait, et mérite pleine confiance au moins chez ses meilleurs représentants. Laissant de côté le problème de l'antiquaire, ne retenons ici que celui de l'épigraphiste, préoccupé seulement de vérifier l'authenticité du texte inscrit. Assurément la critique matérielle du support de l'inscription, lorsque celui-ci est encore accessible, représente à cet égard un secours appréciable ; mais elle demeure somme toute secondaire. A partir du moment où une collection suffisante d'échantillons variés de pièces incontestablement authentiques de toute catégorie dans toutes les époques a permis d'établir des critères à la fois détaillés et exhaustifs de tous les styles d'inscription, — un tel échantillonage existe maintenant par suite du grand nombre des découvertes archéologiques scientifiquement contrôlées faites au cours des cinquante dernières années —, le problème a pu être ramené à un niveau purement philologique où sa solution à partir d'un simple estampage devenait possible avec une marge d'erreur qui tendait à se réduire à rien. En tout cas le philologue est ici bien mieux armé que pour la critique des textes de la tradition littéraire. D'abord, en sus des moyens habituels à celle-ci,

il dispose d'un critère supplémentaire en l'espèce du critère graphique. En outre, la syntaxe et surtout la lexicologie des inscriptions, assimilables en première approximation à celles de la littérature archaïque, foisonnent de particularités qui n'ont été décelées que grâce à l'extrême précision des études contemporaines. Ces particularités, dans le cas d'un texte de quelque importance, se révèlent à l'analyse comme des raies spectrales à travers un spectrographe, et garantissent de manière quasi absolue l'authenticité de l'inscription. Dans ces conditions, un faussaire ne pourrait plus aujourd'hui parvenir à ses fins qu'en reproduisant avec une parfaite exactitude un modèle authentique, ee qui n'aurait plus guère d'incidences fâcheuses du point de vue documentaire. Seul le parti-pris pourrait encore entraîner à contester la solidité des résultats de la critique épigraphique actuelle, dont la grande sûreté a d'ailleurs eu pour premier effet la disparition de l'hypercritique : aucun spécialiste en Chine ou au Japon ne met plus en doute, par exemple, l'authenticité du *Mao gong ding* 毛公鼎, que Zhang Zhidong 張之洞, au début du siècle, avait déclaré faux (20).

Reste la question des datations. En en simplifiant beaucoup les termes, elle se pose fondamentalement pour les inscriptions sur écaille ou os et pour les inscriptions sur bronze à peu près de la même manière. Les pièces datées sont nombreuses ; elles le sont par tout ou partie des données suivantes : jour du cycle sexagésimal, phase de la lune, mois lunaire, année du règne (21). En revanche, et là réside la principale difficulté, il est rare que soit mentionné le nom du roi à partir de l'accession au trône duquel sont décomptées les années de règne, ce roi étant pour l'auteur de l'inscription bien évidemment le souverain règnant à l'époque de la composition du texte, souverain que les rites imposent de désigner normalement par son seul titre royal (22). Comment pouvons-nous savoir, dans ces conditions, de quel règne il s'agit ?

20 — La critique faite par Zhang Zhidong 張之洞 du *Maogong ding* 毛公鼎 est citée dans Rong Geng, *Shang Zhou yiqi tongkao* (Pékin 1941), pp. 213-214.

21 — Dans les inscriptions oraculaires, à la place de l'année est indiquée l'itération du cycle sacrificiel, ce qui revient au même, ce cycle durant un an.

22 — Lorsque le nom du roi apparaît, c'est incidemment dans le texte même de l'inscription, et jamais dans la formule de datation. Exemples : *Xian hou ding* (le roi Cheng) 鬳侯鼎 (成王), *Kuang you* (le roi Mu) 匡卣 (穆王), *Yu gui* (le roi Yi) 遹𣪘 (懿王). De tels exemples sont extrêmement rares.

Les érudits chinois ont longtemps cherché à surmonter la difficulté résultant de l'absence de ce repère de chronologie absolue qu'aurait constitué l'indication du nom du roi règnant, par le calcul des convergences *a priori* des deux données calendériques relatives fournies habituellement par les formules de datation : le quantième du cycle sexagésimal et le quantième du cycle lunaire. En effet, les deux cycles sexagésimal et lunaire sont entièrement indépendants l'un de l'autre, et la différence de leurs périodicités est telle que théoriquement les jours décomptés selon le cycle lunaire, (selon la suite numérotée des jours dans la lunaison et celle des lunaisons dans l'année tropique, compte tenu du jeu de l'embolisme), ne retombent tous aux mêmes places dans la série sexagésimale qu'après 1.520 ans (23). Il s'ensuit qu'en principe la double indication du jour, à la fois sexagésimale et lunaire, même si elle n'est pas parfaitement précise d'un côté ou de l'autre, demeurant indécise par exemple entre les limites d'une phase de la lune, représente néanmoins une coïncidence calendérique assez rarement réitérée pour que la vraisemblance permette généralement de ne la retenir, pour un cas considéré, que dans une seule de ses réitérations, ainsi transformée en détermination chronologique absolue. Mais cette méthode, qui fut utilisée pour la première fois au XIe siècle par Lü Dalin 呂大臨, suppose que les deux cycles soient chacun déterminés d'une façon tout-à-fait rigoureuse. Or, si tel est bien le cas pour la succession des dates sexagésimales, qui se perpétue en Chine depuis des temps immémoriaux sans la moindre irrégularité, il n'en va pas de même pour la succession des dates lunaires. Aucun des nombreux essais, auxquels se sont livrés jadis les érudits chinois, de reconstitution rétrograde du calendrier archaïque à partir de l'un ou l'autre des systèmes calendériques d'époque tels que les expose notamment le *Hanshu* (24), n'a jamais permis de retrouver sans discordances par la seule théorie les mêmes dates, à la fois sexagésimales et lunaires, que celles que rappor-

23 — Cf. *Tôyô rekishi daijiten* 東洋歷史大辭典 (Tôkyô 1937), vol. IV, p. 145, dans l'article *Shibunreki* 四分歷 de Hashimoto Masukichi 橋本增吉. Il ne s'ensuit pas, naturellement, que chaque quantième lunaire ne retombe sur un même quantième sexagésimal qu 'au bout d'une aussi longue période ; néanmoins, le retour d'une même coïncidence de quantième sexagésimal et de quantième lunaire se fait le plus souvent au bout d'un temps assez long pour qu'une seule de ces coïncidences soit acceptable pour la date à fixer.

24 — Dans le ch. 21, *Lüli zhi* 律歷志. La plus ancienne reconstitution est celle de Liu Xin 劉歆 (? - 23 av. J-C), citée dans ce ch. du *Hanshu*, 1ère partie (rééd. Shanghai 1958, p. 1409), et intitulée *Santong lipu* 三統歷譜.

tent les sources. Force est donc de reconnaître que l'ancien calendrier chinois restait encore un calendrier en grande partie naturel (25) et soumis à des réajustements qu'opéraient les astronomes officiels à la faveur de leurs observations (26). Faute de renseignements sur les moments et les valeurs de ces réajustements, la restitution intégrale de la suite complète des dates quotidiennes réelles ne peut-être obtenue que par un patient travail de classement dont la méthode de Lü Dalin, qui sera ici appelée méthode des convergences *a priori*, ne pouvait qu'illusoirement faire l'économie.

Il a donc bien fallu procéder par des démarches beaucoup plus tâtonnantes. L'analyse des styles des graphies, et, pour les bronzes, du décor des pièces, permettait déjà certains regroupements encore très grossiers. Des lignes de démarcation plus nettes furent ensuite établies suivant certaines particularités caractéristiques de la formulation des inscriptions. Ainsi l'usage Yin de rapporter la date par le mois et l'année du règne à la fin du texte inscrit, opposé à l'usage Zhou de placer au contraire cette mention tout au début de l'inscription, a fourni le meilleur critère de distinction des bronzes Yin et Zhou (27). Mais le classement chronologique ne commença vraiment à devenir précis que lorsque l'identification des noms propres fut assez avancée pour permettre des

25 — Cf. le ch. XX, *infra*

26 — La révolution synodique de la lune dépassant de 44 minutes la durée moyenne entre 29 et 30 jours, le roulement des *petits mois, xiaoyue* 小月, de 29 jours, et des *grands mois, da yue* 大月 de 30 jours, entraînait un décalage des phases calendériques sur les phases réelles de la lune, rattrapé par des *grands mois (sur-) fréquents, pindayue* 頻大月, c'est-à-dire des grands mois consécutifs. Pour savoir quand il fallait procéder à ces rattrapages, l'observation directe des syzygies étant insuffisamment précise avec les moyens dont disposaient les anciens Chinois, on observait les éclipses de la lune, qui permettaient une détermination parfaitement exacte de la pleine lune. D'autre part, pour vérifier le réajustement des mois lunaires dans l'année tropique par le jeu de l'embolisme, on observait l'ombre du gnomon. Sur ces points, cf. Dong Zuobin, *Yin lipu* (1945), vol. IV, fo 24. Il importe de remarquer que le recours à l'observation, c'est-à-dire au calendrier naturel, est une garantie d'exactitude relative, et que par suite il est permis de penser que la plupart du temps le quantième sexagésimal est correctement rapporté au quantième du mois lunaire correspondant selon le calendrier théorique, tel qu'il est établi scientifiquement aujourd'hui.

27 — Cette particularité a été notée par Ma Heng 馬衡. Cf. Rong Geng, *Shang Zhou yiqi tongkao* (Pékin 1941), p. 30. Elle fournit un critère bien plus précis que celui dont s'est servi Karlgren, à savoir l'existence ou l'absence de certaines marques de tradition Yin (Cf. Karlgren, *Yin and Chou chinese bronzes, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm, no 8, 1936, p. 21), car la tradition de ces marques s'est perpétuée à l'époque Zhou beaucoup plus longtemps que la tradition des formules de datation.

regroupements plus étroits autour de certains personnages. Les noms des rois et des ancêtres royaux, ceux-ci très fréquemment cités dans les pièces oraculaires Yin, servirent de premiers repères, auxquels, de proche en proche, furent reliés de nouveaux repères, principalement ceux que constituaient les noms des devins, pour les inscriptions sur écaille ou os, et les noms des officiers de la maison royale, pour les inscriptions sur bronze. Dès lors les classements chronologiques prirent assez de consistance pour aboutir dès 1932 au corpus ordonné des principales inscriptions Zhou, établi par Guo Moruo, et en 1945 au canevas général de la chronologie des inscriptions Yin dressé par Dong Zuobin.

A partir du moment où ces classements étaient devenus assez complets, portaient sur des documents assez nombreux, ils présentaient un éventail suffisant de dates vraies classées les unes par rapport aux autres pour autoriser la tentative d'une reconstitution *a posteriori* du calendrier archaïque, ou du moins de certaines de ses tranches, à laquelle pouvaient désormais être valablement rattachées par comparaison les dates flottantes, sous certaines conditions. Aussi Dong Zuobin était-il fondé à donner à son classement la forme d'un répertoire calendérique. Il importe de bien distinguer la méthode de ces travaux modernes, qui sera ici appelée méthode de convergences *a posteriori*, de la méthode, condamnée, de Lü Dalin et de ses successeurs (28). Il ne s'agit plus, cette fois, de calculer des convergences *a priori* sur la base d'une reconstitution calendérique théorique sans portée réelle, pour déterminer de façon illusoire la situation des dates relatives en chronologie absolue, mais de constater *a posteriori* entre plusieurs dates réelles, déjà regroupées du fait de l'appartenance des pièces qui les portent à un même ensemble, l'articulation sur une certaine période des deux séries sexagésimale et lunaire, puis d'apprécier, par de multiples comparaisons, la probabilité du rattachement à cette articulation d'autres dates qui la prolongent de façon cohérente par les deux données sexagésimale et lunaire dont elles sont formées ; l'ancrage définitif en chronologie absolue étant subordonné à la découverte d'une relation certaine avec un fait historique déjà situé, ou, mieux encore, avec un évenement astronomique.

Malheureusement pour les sinologues français, Maspero, le seul d'entre eux qui se soit intéressé à la paléographie chinoise, a jeté sur celle-ci un discrédit que ses compatriotes ont pris pour définitif, en

28 – Outre Lü Dalin 呂大臨, on trouve parmi les utilisateurs de la méthode le grand épigraphiste Ruan Yuan 阮元(1764-1849), et au XXe siècle Wang Guowei 王國維 et Wu Qichang 吳其昌. Cf. Rong Geng, *Shang Zhou yiqi tongkao* (Pékin 1941), p. 33, p. 35, p. 37, p. 38.

dénonçant comme excessive l'ambition des chercheurs chinois :

«... c'est à grand'peine, écrivait-il en 1935, qu'avec les trois cent quatre-vingt-treize dates du *Tch'ouen-ts'ieou (Chunqiu)*, on est parvenu à reconstituer le calendrier des deux cent trente ans de cette période ; encore reste-t-il beaucoup de points incertains et en particulier la place des mois intercalaires est trop souvent hypothétique. Comment peut-on espérer avec deux cents dates environ reconstituer le calendrier des huit siècles des Tcheou (Zhou) ? Au même taux il en faudrait plus de mille». (29)

Maspero se méprend. Le problème n'est pas du tout le même pour la période du *Chunqiu* et pour les périodes antérieures. La complexité des travaux de reconstitution calendérique touchant l'histoire des Hégémons tient essentiellement à ce qu'à cette époque chaque pays avait son propre calendrier, l'année civile commençant ici ou là à des mois tropiques différents. Les dates enregistrées par les annalistes des divers pays selon ces calendriers différents ont été reprises par les compilateurs sans indication du système de référence, et mêlées entre elles sans avoir été reconverties dans un calendrier commun, ou du moins sans qu'une telle reconversion, si elle a pu être opérée parfois, l'ait été toujours et systématiquement. Il en résulte un imbroglio inextricable (30). Antérieurement au *Chunqiu*, la situation est incomparablement plus claire, un seul calendrier étant employé, le calendrier royal. La reconstitution de celui-ci ne dépend que d'une seule condition : l'encadrement des points de rupture de régularité dans la succession des dates lunaires par quelques dates reconnues de façon certaine, desquelles puissent être déduits les réajustements opérés. Heureusement, la science calendérique chinoise était à l'époque suffisamment avancée pour qu'il soit permis de penser que de tels réajustements demeuraient exceptionnels. La difficulté, assurément considérable, n'est que de les déceler.

Le souci de classer chronologiquement les inscriptions anciennes n'est d'ailleurs nullement celui d'un luxe de la recherche dont les premiers travaux pourraient se passer, ainsi que le laisse entendre Maspero. Il s'impose souvent de toute nécessité dès qu'un regroupement,

29 — Maspero, *Le serment dans la procédure judiciaire de la Chine antique*, dans *Mélanges chinois et bouddhiques* (Bruxelles), 3e vol., Juillet 1935, p. 264.
Ce passage vise plus spécialement le sinologue japonais Shinjô Shinzô 親城親藏, utilisateur de la méthode des convergences *a priori*, mais il a une portée générale pour laquelle il est ici critiqué.

30 — Sur les problèmes que pose la reconstitution du calendrier de l'époque des *Printemps et automnes*, voir Wang Tao 王韜 (1828-1897) *Chunqiu lixue sanzhong* 春秋歷學三種 (Pékin 1959).

se dessine. Soit par exemple le groupe des bronzes qui ont pour auteur un personnage mentionné sous le nom de Ke 克. Ce groupe renferme quatre pièces datées, rapportées pour deux d'entre elles à une seizième année, pour une autre à une dix-huitième année, et pour une autre encore à une vingt-troisième année. La justification critique du groupement exige que soit prise en considération la cohérence des données sexagésimales et lunaires qui précisent les dates dans chacune de ces années. Or, dans ce cas, la reconstitution partielle *a posteriori* de la suite des dates quotidiennes susceptibles d'inclure les dates réelles telles qu'elles sont exprimées, fait apparaître une incohérence qu'aucune hypothèse d'embolisme ne peut résoudre, si les années mentionnées sont prises dans une seule série arithmétique de 16 à 23. Il est dès lors impossible de ne pas prendre un parti dans l'alternative, soit d'un réajustement calendérique, soit d'une pluralité de séries pour les années mentionnées, autrement dit de la distribution de ces années sur plusieurs règnes différents. En général les paléographes chinois, à juste raison, préfèrent épuiser par privilège toutes les hypothèses que permet de faire le second parti ; ce qui ne signifie nullement le retour à l'apriorisme, mais seulement la conviction légitime que la régularité du calendrier des Zhou était déjà très grande. Ainsi Guo Moruo, dans l'exemple considéré, après avoir remarqué que Ke, l'auteur des pièces, avait un aïeul connu par une allusion comme ayant été au service du roi Gong, a cherché comment pouvaient le plus logiquement se distribuer les années mentionnées entre des règnes de successeurs à bonne distance de ce roi, compte tenu des durées admissibles pour chacun des règnes selon les diverses traditions. Il conclut en rapportant les deux dates qui réfèrent à une seizième année au règne du roi Yi 懿, et les deux autres, référant à une dix-huitième et à une vingt-troisième année, au règne du roi Li 厲 (31). Ces conclusions peuvent être discutées, et Shirakawa Shizuka a pu proposer une autre distribution des dates qui implique un allongement du règne du roi Yi (32) ; mais prétendre, comme Maspero, qu'il faut prendre toutes les dates des inscriptions comme étant «pour nous lettre morte» (33) part d'un préjugé stérilisant inadmissible.

Le préjugé vient de ce que Maspero n'a pas compris combien la méthode moderne des convergences *a posteriori* s'éloignait de la mé-

31 – Cf. Guo Moruo, *Liang Zhou jinwenci daxi tulu kaoshi* 兩周金文辭大系圖錄考釋 (rééd. Pékin 1958), vol. VII, fo 111.

32 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutzukan shi.* 白川靜, 白鶴美術.

33 – *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3e vol. (Bruxelles 1935), p. 364.

thode ancienne des convergences *a priori* et a pris celle-là pour un simple déguisement trompeur de celle-ci, qu'il reproche à Guo Moruo d'utiliser de façon inavouée (34). Reproche qui se transforme même en accusation formelle de falsification de texte !

Voici le réquisitoire :

«L'inscription du trépied de *Ko-yeou (le Gaoyou Cong ding* 鬲攸從鼎) est datée du jour *jen-tch'en* 壬辰 (29e du cycle), premier jour du troisième mois de la trente-et-unième année...

«... Pour dater cette même inscription, la 31e année du roi Li ne se prête à aucune utilisation, quelle que soit la chronologie qu'on emploie. Mais la 32e année, dans la chronologie du *Tchou chou ki nien (Zhushu jinian)* 竹書紀年 et du *Che ki (Shiji)* 史記 correspond à 822 a. C. : or il se trouve que le 1er jour du 3e mois de cette année est, d'après le calendrier théorique un jour répondant, suivant le système d'intercalation et le roulement des mois de 29 et 30 jours qu'on adopte, aux jours 58-59 ou 28-29 du cycle. Aussi M. Kouo Mo-jo (Guo Moruo) a-t-il assez de confiance dans les calculs du calendrier théorique pour ne pas hésiter à corriger la date de l'inscription et à lire «32e année» alors qu'il est clairement gravé «31e année», afin de retrouver dans l'inscription la date calculée ! » (35)

A cela il faut répondre que le court commentaire consacré par Guo Moruo à l'inscription en cause ne comporte pas l'ombre d'un calcul de date, et que le classement de la pièce dans le groupe des bronzes du règne du roi Li a été inspiré par la seule considération du fait que son auteur, Gaoyou Cong 鬲攸從, figure dans une autre inscription comme contemporain d'un autre personnage, identifié comme Ke 克, l'auteur de la série de vases qui vient d'être évoquée, officier du roi Yi 懿 et du roi Li 厲 (36). Mais il y a plus : ce qui est «clairement gravé» sur le bronze n'est nullement «31e année» ainsi que le prétend Maspero, mais bel et bien «32e année» ainsi que l'écrit Guo Moruo. La lecture de Maspero est fautive, et paraît résulter d'une méprise tenant à l'ignorance d'une particularité paléographique : dans les formules de datation la graphie du chiffre 2 se combine usuellement

34 — Maspero assimile la méthode chronologique de Guo Moruo 郭沫若 à celle de Wu Qichang 吳其昌, abusivement.

35 — *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3e vol. (Bruxelles 1935), p. 263.

36 — Cf. Guo Moruo, *Liang Zhou jinwenci daxi tulu kaoshi* (Pékin 1958), fo 127. L'estampage de l'inscription en cause, auquel on se reportera pour ce qui suit, se trouve reproduit dans les feuilles de planches du même ouvrage, au recto du fo 118.

avec celle de l'unité de temps inscrite à la suite, de telle manière que les deux traits du mot *er* 二 *deux*, se simplifient en un seul trait placé au-dessus de la graphie de l'unité de temps ; ce qui donne une *graphie composée hewen* 合文, qu'il faut lire *l'unité et une*, c'est-à-dire *deux unités*. Il est parfaitement visible que l'inscription en cause commence par une formule renfermant un caractère composé de ce genre, et qui doit se lire :

«Or donc, au jour *renchen* 壬辰 de la première phase de la lune du troisième mois de la trente et *deuxième-année...*»

Observons en outre que Maspero interprète trop restrictivement l'expression *chuji* 初吉 en la traduisant par *premier jour* (du 3e mois). Wang Guowei a depuis longtemps établi que cette expression recouvre une huitaine de jours (37), la huitaine de la première phase de la lune. Pour la cohérence calendérique, il n'est donc absolument pas nécessaire que le jour *renchen* tombe exactement le premier du mois. Somme toute, Maspero n'hésite pas à construire de toute pièce une inculpation quasiment de malhonnêteté intellectuelle afin d'expliquer pourquoi la compréhension correcte que peut avoir un paléographe chinois d'une inscription, diverge... de ses propres erreurs !

Il se trouve cependant que la date d'un jour *renchen* situé dans la première huitaine de la troisième lunaison n'est pas cohérente avec la série des autres dates des inscriptions rapportées au règne du roi Li, si cette troisième lunaison est placée dans la 32e année du règne. C'est pourquoi récemment Shirakawa Shizuka a proposé, non sans s'en expliquer très nettement, de corriger effectivement le texte inscrit, et de lire «31e année» au lieu de «32e année» ; correction qui suffit à rendre les dates cohérentes, et que justifierait l'hypothèse d'un *lapsus calami* du scribe, transformant par glissement du trait unique de la graphie de *yi un*, l'expression «trente et unième année» en l'expression «trente et deuxième année» (38). Il vaut la peine de remarquer que le calcul calendérique conduit en l'occurence à des conclusions exactement inverses de celles qui étaient gratuitement prêtées par Maspero à Guo Moruo, et ôte au contraire d'emblée toute valeur historique au calendrier théorique. Rien ne montre mieux comment la méthode des convergences *a posteriori* s'oppose à la méthode des convergences *a priori*.

37 – Cf. Wang Guowei, *Shengba siba kao* 王国維, 生霸死霸考, premier article reproduit dans l'édition des œuvres complètes (*Guantang jilin* 观堂集林, Pékin 1959), p. 23.

38 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hatsukuru bijutsukan shi* (Kyôtô), vol. 29 (1970), p. 628.

Ce n'est pas à dire que le calendrier théorique n'ait pas d'utilité. Il demeure absolument nécessaire comme système général de référence. Aussi Dong Zuobin l'a-t-il republié en 1960, reconstituant depuis l'année 1384 av. J-C toutes les concordances théoriques entre le cycle sexagésimal et le cycle lunaire en même temps qu'il y faisait figurer tous les règnes Yin et Zhou, situés en chronologie absolue selon ses propres conjectures (39). Cette compilation ne signifie ni que l'auteur soit revenu aux convergences *a priori*, ni que ses conclusions en matière de chronologie absolue soient définitivement acquises. Elle fournit simplement le tableau commode d'un certain état des recherches. Souvent, dans ce qui suit, des dates seront assignées aux faits, pour fixer les idées ; sauf indication contraire, elles le seront toujours par référence tacite à ce tableau. Au delà du IXe siècle, il faudra les tenir pour complètement hypothétiques, avec une marge d'incertitude dont la mesure est donnée par l'écart qui sépare, pour la fondation de la dynastie Zhou, la date proposée par Dong Zuobin, l'année 1111, de celle que propose Chen Mengjia, l'année 1027 (40). Peu importe cet écart si tant est que la situation relative des principaux repères utilisés demeure, elle, maintenue.

En effet, les problèmes de classement et de chronologie ne constituent pas l'axe des recherches exposées plus loin, qui, si elles ont été en partie inspirées par le souci de rectifier à la lumière des découvertes de la paléographie chinoise l'image de la Chine archaïque telle qu'elle était reçue jusqu'ici dans la sinologie française, ont également pour motif le sentiment que les travaux modernes chinois et japonais, trop exclusivement cantonnés dans les questions de classification et de datation, ne présentaient nulle part de perspective véritablement synthétique. Ces travaux, dont le nombre dépasse maintenant largement le millier, sont dans leur immense majorité de courtes monographies parcellaires. Ils ont permis, pourrait-on dire, de dégager, d'une trame encore confuse, d'innombrables fils, de plus en plus savamment numérotés et étiquetés dans les vastes corpus établis pour les bronzes, après Guo Moruo 郭沫若, par Chen Mengjia 陳夢家 et Shirakawa Shizuka 白川静 notamment (41), pour les inscriptions oraculaires,

39 — Dong Zuobin, *Zhongguo nianli zongpu* 中國年歷總譜, Hong-kong 1960.

40 — Cf. Chen Mengjia, *Xi Zhou niandai kao* 陳夢家, 西周年代考 (3e éd. Shanghai 1956), p. 49.

41 — La première édition du *Liang Zhou jinwenci daxi tulu kaoshi* de Guo Moruo a été publiée en 1935 au Japon. Chen Mengjia a proposé un autre classement chronologique des inscriptions de haute époque Zhou dans un travail inti-

après Dong Zuobin 董作賓, par Shima Kuniô 島邦男, Rao Zongyi 饒宗頤 et d'autres (42), mais sans qu'apparaisse autrement la texture de l'étoffe de réalité dans laquelle se trouvaient pris ces fils. Au lieu de synthèses, on ne trouve que des sommes considérables qui sont, soit d'importantes collections de recherches approfondies mais encore fragmentaires, tels les recueils d'études sur les inscriptions Yin publiées par Hu Houxuan 胡厚宣 et Shirakawa Shizuka 白川靜 (43), soit de grandes récapitulations, admirablement faites d'ailleurs, comme celles qui ont été composées par Rong Geng 容庚 pour les bronzes et par Chen Mengjia 陳夢家 pour les écailles de tortue et les os inscrits (44).

Il est vrai que plusieurs essais de Guo Moruo et d'autres historiens chinois auxquels il a ouvert les voies, comme Li Yanong ou Hou Wailu (45), présentent une vue d'ensemble de la société chinoise

tulé *Xi Zhou Tongqi duandai* 西周銅器斷代, publié dans les volumes 9 à 14 du *Kaogu xuebao* 考古学报 (Pékin 1955-1956). Shirakawa Shizuka a commencé en 1962 la publication d'une série considérable d'études méthodiques de toutes les inscriptions sur bronze d'époque Zhou, paraissant à Kyôtô sous le titre *Hakutsuru bijutsukan shi* 白鶴美術館誌.

42 — Après le *Yin lipu* (*Academia sinica* 1945) de Dong Zuobin, Shima Kunio 島邦男 a publié un *Inkyo bokuji kenkyû* 殷墟卜辞研究 (Hirosaki, 1958) et Rao Zongyi (Jao Tsung-I) 饒宗頤 un *Yindai zhenbu renwu tongkao* 殷代貞卜人物通考 (Hong-kong 1959).

43 — Hu Houxuan, *Jiaguwenxue Shangshi luncong* 胡厚宣，甲骨文学商史論叢 (1ère série publiée par l'Université *Qi . Lu Daxue* 齊・魯大學 en 1944, 2e série publiée à Chengdu en 1945). Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu-kinbungaku ronsô* 白川靜・甲骨金文学論叢, 10 vol. (Kyôtô 1955-1962).

44 — Rong Geng, *Shang Zhou yiqi tongkao* (Pékin 1941), Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* 殷墟卜辭綜述 (Pékin 1956).

45 — Guo Moruo, *Zhongguo gudai shehui yanjiu* 中国古代社会研究 (2e éd., corrigée, Pékin 1960) et *Nulizhi shidai* 奴隷制時代 (Pékin 1956). Li Yanong, œuvres complètes : *Li Yanong Shilunji* 李亞農史論集 (2e éd., Pékin 1964) ; Hou Wailu, *Zhongguo gudai shehui shilun* 侯外廬、中国古代社会史論 (2e éd.' Pékin 1963).

ancienne. Loin d'être sans intérêt, ces ouvrages ont malheureusement pour bornes les limites de la perspective singulièrement étroite qu'ouvre sur la Chine archaïque une optique faite du montage élémentaire de catégories marxistes mécaniquement appliquées aux faits. Au Japon, des publications de même nature comme *L'antique Empire Yin*, rédigé en collaboration par cinq spécialistes sous la responsabilité de Kaizuka Shigeki, ou *L'Enigme de la royauté Yin*, d'Itô Michikaru (46), voient leur portée réduite par la timidité d'une ambition qui ne vise pas au delà de la très bonne vulgarisation.

Ce qui paraît avoir manqué jusqu'ici à la sinologie orientale pour parvenir à une vision véritablement synthétique de la Chine archaïque, c'est d'une part le sens, qu'avait au plus haut point Granet, de l'interpénétration des formes dans lesquelles s'exprime sur les divers plans de la religion, de la politique, de l'économie ou de la spéculation pure, une même mentalité, d'autre part une ouverture des recherches sur un horizon historique assez large.

Au premier point de vue, le présent travail a été conçu surtout comme une tentative d'élucidation des principes communs qui commandent sur tous les plans aussi bien l'organisation des structures sociales que les modes de représentation caractérisant la haute époque de la civilisation chinoise. Cependant, au lieu de suivre quelques grands développements thématiques à travers les principaux aspects de la culture étudiée, il a semblé préférable, pour une meilleure rigueur de l'examen, de procéder inversement par analyse de données d'une catégorie choisie, celle des faits institutionnels, qui présentent l'avantage d'être suffisamment riches pour recéler dans leur complexité une signification de haute valeur, et suffisamment précis pour empêcher l'enquête de s'égarer. Mais cette analyse s'efforcera de dépasser le niveau de la dissection mécanique des institutions en leurs composantes répertoriées, pour devenir une sorte d'analyse harmonique, décelant les répercussions qu'ont les formes institutionnelles les unes sur les autres, de manière à faire apparaître, dans ces interférences, les grandes dominantes, pour ainsi dire, de la civilisation chinoise, et particulièrement l'esprit familial et l'esprit rituel. C'est dire que le plan suivi ne sera pas celui d'un catalogue, et le programme nullement celui d'une encyclopédie. Après l'étude, dans les deux premières parties, des structures

46 – *Kodai In teikoku* 古代殷帝国 (Tôkyô 1957), édité par Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹, a été écrit en collaboration par Ojima Toshikasu 大島利一, Itô Michiharu 伊藤道治, Naitô Shigenobu 内藤戊申, Shirakawa Shizuka 白川静, et Higuchi Takayasu 樋口隆康. Itô Michiharu, *Kodai In ôchô no nazo* 伊藤道治・古代殷王朝のなぞ (Tôkyô 1967).

de la famille propres à la Chine archaïque, d'abord dans leur spécificité puis à travers l'organisation politique dans laquelle elles se prolongent, une troisième partie sera consacrée aux rites, reconnus comme moyen terme entre la religion et le droit ; enfin en conclusion sera dégagé, des grands principes institutionnels qui fondent la *voie royale*, un certain style d'humanisme politique trouvant dans le confucianisme son expression achevée.

Quant au cadre historique de la recherche, ses limites seront d'une part la protohistoire chinoise, d'aussi loin que les découvertes modernes l'ont reculée, c'est-à-dire à partir du XIVe siècle, d'autre part l'aboutissement de l'évolution des institutions royales dans leur dernière élaboration canonique, autrement dit jusqu'à la forme qui leur est donnée dans les *canons classiques*, les *jing* 經. Il est apparu en effet que la signification des institutions étudiées ne se dégageait bien que si elles étaient envisagées d'un bout à l'autre de leur genèse. Sans doute était-il bon, lorsque commençait l'exploration du monde des inscriptions oraculaires, d'opposer plutôt, ainsi que l'a fait Wang Guowei, le système institutionnel des Yin à celui des Zhou, afin de mieux faire ressortir les particularités du premier ; mais une fois ces particularités reconnues, l'habitude de traiter séparément de la société Yin et de la société Zhou a fait perdre de vue la profonde unité de développement de civilisation qui s'est poursuivi sans discontinuité de l'une à l'autre. A cet égard, il ne suffit pas d'admettre que les premiers Zhou ont d'abord été les héritiers de leurs vaincus, en ménageant simplement une période de transition entre deux types de système social et culturel regardés comme essentiellement hétérogènes, l'un prolongeant encore le communisme primitif, l'autre annonçant déjà l'État politique, ou l'un représentant une société esclavagiste, l'autre une société féodale. Entre les Yin et les Zhou il n'y a pas seulement transition, mais identité profonde de la dynamique sociale, cette identité que cerne si bien la formule traditionnelle de la *voie royale*. Le changement dynastique du XIIe siècle n'est pas, tel que le présentent les auteurs, un point de rebroussement à partir duquel l'évolution changerait de sens, d'abord imperceptiblement puis de façon de plus en plus accusée, mais le moment d'un second élan de la royauté qui, grâce à la substitution d'une nouvelle aristocratie, jeune et hardie, à l'ancienne, trouve la force de surmonter le conservatisme pour se réorganiser à un niveau plus élevé de structuration et de conception politique, toujours sur les mêmes assises profondes. Quant à la rupture de ce développement continu, elle résultera seulement du renforcement progressif d'un contre-courant né des remous provoqués par la reculade de la monarchie Zhou devant les barbares au VIIIe siècle (47), et dont sortiront d'abord le régime

47 — Ceci a été bien vu par Maspero, cf. *La Chine antique* (nouvelle éd. Paris 1955) p. 54.

hégémonique et le légisme, puis finalement l'empire.

Bien sûr cette rupture n'a été ni soudaine ni brutale. L'époque des *Printemps et automnes* et des *Royaumes combattants* est une époque de transition, véritablement transitoire celle-ci, au cours de laquelle se mêlent longtemps les courants ancien et nouveau. Il s'ensuit que si la limite supérieure du champ de la présente recherche est par le force des choses très nettement marquée à la frontière de la protohistoire et de la préhistoire, sa limite inférieure est beaucoup moins nette. Dans la réalité des faits, la *voie royale* commence à se perdre à partir du déplacement de la capitale qui fait du roi Ping 平, en 770, le premier souverain des Zhou dits *orientaux*. Cependant, tandis que le nouveau régime s'impose effectivement de plus en plus largement, l'ancien régime continue de faire l'objet de la part de traditionnalistes qui résistent au changement, d'une élaboration d'autant plus poussée qu'elle devient théorique et abstraite. Fallait-il exclure de l'enquête cet ultime développement parce qu'il tendait à se perdre dans l'irréel ? Au contraire, il a été entièrement retenu pour deux raisons : d'abord parce qu'il constitue la conclusion, magistralement éclairante, de tout ce qui le précède ; ensuite parce que l'empreinte laissée sur la civilisation chinoise par le régime royal n'est devenue marque indélébile que grâce à la perfection de cette dernière systématisation. C'est pourquoi les grands traités confucianistes, malgré leur époque tardive et la part qui y est faite à la projection idéalisante, non seulement n'ont pas été disjoints des sources utilisées dans la recherche et employés seulement, ainsi que font la plupart des auteurs, comme instruments de critique philologique, mais entièrement retenus pour leur valeur de témoins incomparables de l'esprit des institutions.

La difficulté d'embrasser d'un même coup d'œil le vaste horizon qui s'étend du XIVe siècle aux canons confucianistes a obligé d'introduire parfois dans l'enquête des analyses rétrospectives. Si le besoin de tels renversements d'éclairage a fait renoncer au principe d'une investigation des faits suivants strictement l'ordre chronologique, il ne s'ensuit nullement qu'ait été abandonné le point de vue historique. Au contraire, les différents états de l'évolution des institutions examinées seront du mieux possible situés à leurs niveaux respectifs dans l'histoire, même lorsque la recherche abordera ces niveaux dans un ordre rétrograde, et bien que la relative indistinction, à cet égard, des données fournies par les sources, soulève des problèmes qu'il n'est pas toujours possible de résoudre. Ce souci de marquer constamment les étapes vient de la conviction que la civilisation chinoise est le fruit d'un processus de maturation de nature essentiellement historique, et que négliger systématiquement, comme Granet, d'en relever le dessin génétique sous prétexte que ce dessin serait trop effacé, expose à des méprises encore bien plus graves que celles qui pourraient éventuellement résulter de quelque erreur d'évaluation chronologique.

TABLEAU DE LA PÉRIODE ROYALE

La liste ci-après ne soulève aucun problème en ce qui concerne la suite des rois de la dynastie des Zhou, historiquement établie sans incertitudes ; en ce qui concerne les rois de la dynastie des Yin, elle suit les conclusions de Shima Kunio, préférées à celles de Dong Zuobin, sauf sur un point : Lin Xin est ici reconnu comme roi, alors que Shima Kunio estime qu'il n'a pas régné.

Telle qu'elle est établie ici, la liste des souverains Yin diverge de celle qui apparait dans le Shiji sur les points suivants .
— ont été rayés les noms de Wo Ding et de Zhong Ren ;
— ont été introduits les noms de Da Ding et de Zu Ji (Xiao Ji) ,
— ont été intervertis les règnes de Da Wu et de Yong Ji (48).

Les dates sont celles que propose Dong Zuobin. Toutefois comme cet auteur ne reconnait pas Zuji comme roi, le règne de ce personnage a été introduit ici conventionnellement avec la même date que celle de son successeur Zugeng, le règne de Zuji, certainement très court, étant à imputer en déduction du début de celui de Zugeng.

48 — Non seulement les noms de Wo Ding 沃丁 et de Zhong Ren 中壬 n'apparaissent pas dans les inscriptions, mais aucune place ne subsiste qui pourrait être la leur dans le cycle des sacrifices du culte régulier. Il est vrai que Dong Zuobin a cru pouvoir identifier le Zhong Ren du *Shiji* à un Nan Ren 南壬 qui apparaît dans le fragment *Qian, 1, 45, 4* (cf. Dong Zuobin, *Jiagu duandai yanjiu li* 甲骨断代研究例, de 1933, réédité dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu* 董作賓学術論著, Taibei 1962, p. 382), mais de ce fragment, très abîmé, aucune conclusion certaine ne peut être tirée. Inversement, la place occupée dans le cycle des sacrifices du culte régulier par Da Ding 大丁 et Zu Ji 且己 (à juste titre identifié au Xiao Ji 孝己 du *Shiji*) selon les inscriptions, donne à penser que ces personnages ont régné. Quant à Lin Xin 廩辛, il apparaît dans les inscriptions sous l'appellation de *xiong Xin* 兄辛, *aîné* Xin, comme frère de Kang Ding 康丁. Il est vrai qu'un problème subsiste du fait que l'organisation du cycle des sacrifices réguliers ne semble pas lui laisser de place, à lui non plus ; mais cette raison est moins convaincante à la fin de la dynastie, lorsque le culte tend à s'élaguer des sacrifices offerts aux ancêtres qui ne sont pas ascendants directs du chef de culte, de sorte que l'argumentation de Shima Kuniô n'a pas été suivie à l'égard de ce personnage. Enfin, c'est en raison de l'ordre liturgique contraire à celui des successions royales tel qu'il apparaît dans le *Shiji* que les règnes de Da Wu 大戊 et de Yong Ji 雍己 ont été intervertis. Sur tous ces points, cf. Shima Kuniô, *Inkyo bokuji kenkyû* 島邦男, 殷墟卜辞研究 (Hirosaki, 1958), pp. 70-75.

DYNASTIE DES XIA

桀	Jie

DYNASTIE DES SHANG

(湯)大乙	Da Yi (Tang)	
大丁	Da Ding	
大甲	Da Jia	
外丙	Wai Bing	
大庚	Da Geng	
小甲	Xiao Jia	
大戊	Da Wu	
雍己	Yong Ji	
中丁	Zhong Ding	
外壬	Wai Ren	
(河亶甲)戔甲	Jian Jia (Hedan Jia)	
且乙	Zu Yi	
且辛	Zu Xin	
(沃甲)羌甲	Qiang Jia (Wo Jia)	
且丁	Zu Ding	
南庚	Nan Geng	
(陽甲)虎甲	Hu Jia (Yang Jia)	
盤庚	Pan Geng	
小辛	Xiao Xin	1370
小乙	Xiao Yi	1349
武丁	Wu Ding	1339
(孝己)且己	Zu Ji (Xiao Ji)	1280?
且庚	Zu Geng	1280
且甲	Zu Jia	1273
廩辛	Lin Xin	1240
康丁	Kang Ding	1234
武乙	Wu Yi	1226
文武丁	Wenwu Ding	1222
帝乙	Di Yi	1209
(紂)帝辛	Di Xin (Zhou)	1174

DYNASTIE DES ZHOU

Zhou occidentaux capitale : Haojing 鎬京

武王	Wu wang	1111
成王	Cheng wang	1104
康王	Kang wang	1067
昭王	Zhao wang	1041
穆王	Mu wang	1023
恭王	Gong wang	982
(囏) 懿王	Yi wang (Jian)	966
孝王	Xiao wang	954
(燮) 夷王	Yi wang (Xu)	924
厲王	Li wang	978
共和	CONGHE	841
宣王	Xuan wang	827
幽王	You wang	781

Zhou orientaux capitale : Luoyang 洛陽

Epoque des Printemps et Automnes (722–481)

平王	Ping wang	770
桓王	Huan wang	719
莊王	Zhuang wang	696
僖王	Xi wang	681
惠王	Hui wang	676
襄王	Xiang wang	651
頃王	Qing wang	618
匡王	Kuang wang	612
定王	Ding wang	606
簡王	Jian wang	585
靈王	Ling wang	571
(貴) 景王	Jing wang (Qui)	544
(匄) 敬王	Jing wang (Gai)	519

Epoque des Royaumes combattants (476–221)

元王	Yuan wang	475
貞定王	Zhending wang	468
考王	Kao wang	440
威烈王	Weilie wang	425
安王	An wang	401
顯王	Xian wang	368
慎靚王	Shenjing wang	320
赧王	Nan wang	314
	Supression de la royauté Zhou par le roi Zhaoxiang 昭襄 de Qin 秦	256
	Fondation de l'empire (classique) par le roi Zheng 政 Qin se proclamant Qin Shi Huang 秦始皇	221

TABLEAU DE LA GÉNÉALOGIE LITURGIQUE DES ROIS YIN (49)

- VIII		帝嚳 Di Ku		
- VII		契 Xie		
- VI		昭明 Zhaoming		
- V		相土 Xiangtu		
- IV		昌若 Changruo		
- III		曹圉 Caoyu		
- II		冥 Ming		
- I		振 Zhen		
I		(微)上甲 Shang Jia (Wei)(1)		
II		報乙 Bao Yi (2)		
III		報丙 Bao Bing (3)		
IV		報丁 Bao Ding (4)		
V		庚=示壬 Shi Ren(5)=Geng		
VI		甲=示癸 Shi Gui(6)=Jia		
VII		丙=大乙 Da Yi(7)=Bing		
VIII		戊=大丁 Da Ding(8)=Wu	外丙 Wai Bing(10)	(中壬) (Zhong Ren)
IX		辛=大甲 Da Jia(9)=Xin		
X	(沃丁) (Wo Ding)	壬=大庚 Da Geng(11)=Ren		
XI	小甲 Xiao Jia(12)	壬=大戊 Da Wu(13)=Ren	雍己 Yong Ji(14)	
XII	乙,癸=中丁 Zhong Ding(15)=Ji,Gui	外壬 Wai Ren(16)	戔甲 Jian Jia(17)	
XIII	己,庚=且乙 Zu Yi(18)=Ji, Geng			
XIV	庚,甲=且辛 Zu Xin(19)=Geng, Jia	(庚)羌甲 Qiang Jia(20)=(Geng)		
XV	己,庚=且丁 Zu Ding(21) Ji,Geng	南庚 Nan Geng(22)		
XVI	虎甲 Hu Jia(23)	盤庚 Pan Geng(24)	小辛 Xiao Xin(25)	庚=小乙 Xiao Yi(26)=Geng
XVII				辛,癸,戊=武丁 Wu Ding(27) Xin,Gui,Wu
XVIII		且己 Zu Ji(28)	且庚 Zu Geng(29)	且甲 Zu Jia(30) Wu
XIX			廩辛 Lin Xin(31)	辛=康丁 Kang Ding(32) Xin
XX				戊=武乙 Wu Yi(33) Wu
XXI				癸=文武丁 Wenwu Ding(34) Gui
XXII				帝乙 Di Yi(35)
XXIII				帝辛 Di Xin(36)
XXIV				-武庚- -Wu Geng-(37)

Les traits verticaux marquent les lignes de filiation.

Les traits horizontaux marquent les lignes de collatéralité :
— vers la gauche : vers les aînés,
— vers la droite : vers les cadets,
— sur pointillés et entre parenthèses, des noms de collatéraux figurant dans le *Shiji* mais pas dans les inscriptions.

Le signe = indique un lien conjugal avec une ou plusieurs épouses honorées d'un culte régulier, le nom Geng de l'épouse de Qiang Jia figurant entre parenthèses, car celle-ci n'a plus été honorée dans la liturgie régulière à partir du règne de Di Yi (50).

Les chiffres romains indiquent les rangs de génération, les chiffres positifs indiquant les générations à partir du point de départ du culte de la liturgie régulière, les chiffres négatifs indiquant dans l'ordre rétro-

49 — La dynastie des Shang 商 commence à Da Yi (*alias* Tang) 大乙 (唐). Dans cette dynastie, la période Yin 殷 proprement dite commence avec Pan Geng 盤庚. Cette période a été subdivisée par Dong Zuobin en *période I* (règnes de Pan Geng 盤庚, Xiao Xin 小辛, Xiao Yi 小乙 et Wu Ding 武丁, les inscriptions les plus anciennes ne remontant pas plus haut que le règne de Wu Ding), *période II* (règnes de Zu Geng 祖庚 et Zu Jia 祖甲), *période III* (règnes de Lin Xin 廩辛 et Kang Ding 康丁), *période IV* (règnes de Wu Yi 武乙 et Wenwu Ding 文武丁) et *période V* (règnes de Di Yi 帝乙 et Di Xin 帝辛). Cette périodisation n'est pas tant fondée sur des critères historiques que sur des critères paléographiques de classement ; elle est donc relativement artificielle.

50 — La liste des épouses royales honorées d'une liturgie sacrificielle régulière a été reprise de Xu Jinxiong (Chin-Hsiung Hsu) 許進雄, *Dui Zhang Guangzhi xiansheng di Shang wang miaohao xinkao di ji dian vijian* 對張光直先生的商王廟號新考的幾點意見 (*Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica*, no 19, Spring 1965, Taibei), p. 124, sauf en ce qui concerne une épouse royale Geng 庚 qui aurait été une épouse de Da Geng 大庚 autre que son épouse Ren 壬. En effet, le nom d'une épouse Geng de Da Geng figure dans une inscription (*Bu, 294*) selon laquelle un sacrifice devait être offert à cette épouse au jour Ren. Étant donné que les sacrifices aux ancêtres sont toujours exécutés au jour homonyme de la décade, il y a lieu ici de donner acte à Zhang Guangzhi de ce que dans l'inscription considérée *épouse* Geng doit être un lapsus pour *épouse* Ren. Quant à la disparition, dans le cycle des sacrifices réguliers, du culte rendu à l'épouse Geng 庚 de Qiang Jia 羌甲, à partir du règne de Di Yi 帝乙, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 381.

grade, à partir du même point, les générations d'ancêtres lointains ne bénéficiant pas du culte de la liturgie régulière.

Les chiffres arabes indiquent l'ordre successoral.

On notera :

1) que la royauté n'a été fondée qu'à la VIIe génération, celle de Da Yi (Tang le Victorieux) ;
2) que le nom de Wu Geng, fils de Di Xin, figure entre tirets : ce personnage n'a pas régné comme souverain, mais après la mort de son père lors du combat au cours duquel le roi Wu des Zhou renversa la dynastie des Yin, il reçut du nouveau souverain le droit de reprendre le titre royal de ses ancêtres, de façon formelle cependant, et avec un pouvoir de simple seigneur ; cela, jusqu'à ce que, rebelle au roi Cheng, il fût exécuté par Zhou gong, et qu'à sa lignée fût substituée celle de son oncle Qi启, ex-comte de Wei, avec le titre des ducs de Song 宋, comme lignée des chefs de culte continuateurs de la race des rois Yin (51).

---

51 – La préface du *Shujing* 書經, dans sa partie qui introduit au *Hongfan* 洪範, rappelle que le roi Wen, après la mort de Di Xin vaincu par lui, *établit* (*li* 立) son fils Wu Geng, expression qui implique que Wu Geng reçut alors le titre de roi qui avait été celui de son père, ainsi que cela ressort d'ailleurs du commentaire de ce passage. Cependant Sima Qian précise que «le successeur des Yin fut inféodé comme seigneur féodal» (*Shiji*, ch. III, éd. *Zhonghua Shuju* 中華書局, Shanghai 1959, p. 109). Sur l'exécution de Wu Geng par Zhou gong et la substitution à sa lignée de celle de l'ex-comte de Wei inféodé cette fois avec le titre de duc de Song simplement, cf. *Shiji*, ch. XXXVIII (éd. Shanghai 1959, p. 1621), où ce personnage est désigné du nom personnel de Kai 開, synonyme de Qi启. Sur le titre de roi gardé par Wu Geng, voir le passage du *Baihu tong* (ch. XX, éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 165) rapportant que les continuateurs des rois des deux dynasties (Xia et Yin) ne subirent aucune dégradation et furent placés au-dessus des *gong ducs* (rang le plus élevé des seigneurs dans la hiérarchie féodale, au-dessus duquel n'existe que le rang de roi) ; et cf. *infra*, p.

PREMIÈRE PARTIE :
STRUCTURES CULTUELLES ET STRUCTURES FAMILIALES

CHAPITRE I

LE SYSTEME CULTUEL CANONIQUE

«L'existence du Ciel et de la Terre précède l'existence de tous les êtres ; l'existence de tous les êtres précède l'existence des hommes et des femmes ; l'existence des hommes et des femmes précède l'existence des couples conjoints ; l'existence des couples conjoints précède l'existence des relations entre père et fils ; l'existence des relations entre père et fils précède l'existence des relations entre prince et sujet ; l'existence des relations entre prince et sujets précède l'existence des relations entre supérieurs et inférieurs ; l'existence des relations entre supérieurs et inférieurs précède l'existence des structures rituelles».

Ainsi s'exprime le *Xugua*序卦, l'un des commentaires canoniques du *Yijing*易經 (1).On ne saurait mieux dire que ce n'est pas l'organisation de la société qui détermine celle de la famille, mais inversement l'ordre familial qui est au principe de l'ordre social et des rites qui le régissent. Ceci ne doit pas être entendu seulement au sens que la famille constitue la cellule naturelle élémentaire qui, en proliférant, engendre le tissu social auquel des structures spécifiques apporteraient les renforcements nécessaires. Dans la société chinoise ancienne ce sont les relations familiales elles-mêmes qui forment toute la texture sociale, autant qu'elle s'étende et à tous les niveaux de sa composition. A première vue cette caractéristique pourrait sembler la marque d'une organisation relativement arriérée, de style plus ou moins patriarcal, bloquée dans son évolution par quelque incapacité empêchant de formuler les rapports sociaux en d'autres termes que ceux des relations de parenté. Pourtant, construit sur de tels principes, le système de la royauté archaïque, apparu sans doute longtemps avant la protohistoire, a pu se développer par états successifs jusqu'à devenir, sous les Zhou, celui d'une société en pleine expansion, occupant de vastes territoires, et au milieu de laquelle a fleuri une brillante culture.

1 — Cf. *Yijing*, éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 464.

C'est que, sans dépasser l'ordre des relations de type familial, la civilisation chinoise a réussi à élaborer celles-ci de telle manière qu'elles sont devenues susceptibles d'extension et de transposition autant que le réquérait le développement d'une communauté atteignant à la fin du IIe millénaire les dimensions d'une nation politiquement organisée. La raison pour laquelle, dans la Chine archaïque, les forces poussant à l'évolution sociale se sont fixées au niveau de la structure de la famille sans rien perdre pour autant de leur pouvoir germinatif tient à la nature religieuse de ces forces : à la nature d'une religion qui n'a cessé elle-même d'évoluer et d'agir en puissant ferment de changement, mais qui, revenant pour le principal au culte des ancêtres, était essentiellement de caractère familial. Si l'organisation de la société prolonge celle de la famille, ce n'est point par une sorte de rétrécissement de l'horizon social, lequel surprend au contraire par son ampleur chez tous les auteurs de l'antiquité chinoise; c'est parce que le pôle religieux commandant la structuration de la communauté ne se trouvait pas au delà, mais au cœur même de la parenté, à travers le dessin de laquelle sont donc forcément passées toutes les lignes de force des institutions.

«Dans le culte», écrit le Ritualiste, — et le culte dont il parle est bien sûr avant tout le culte des ancêtres —, «se manifestent les dix catégories de relations. On y voit l'ordre qui règne dans le service dû aux esprits, l'éthique qui règne entre prince et sujets, la morale qui règne entre père et fils, la hiérarchie qui règne entre les plus nobles et les moins nobles, l'étagement qui règne dans la parenté, la discrétion qui règne dans la distribution des rangs et des honneurs, la distinction qui règne entre l'époux et l'épouse, l'équilibre qui règne dans le gouvernement, les préséances relatives qui règnent entre les anciens et les jeunes, la frontière qui règne entre les supérieurs et les inférieurs (2)»

L'assimilation non pas simplement métaphorique mais substantielle de rapports si hétérogènes à nos yeux que ceux du prince et du sujet et ceux du père et du fils, ou ceux des nobles de divers rangs et ceux des parents de divers degrés, ne signifie pas seulement que les relations politiques considérées doivent avoir un tout autre contenu que celui que nous y mettons ; elle suppose également que les relations familiales, pour pouvoir se prêter à pareille généralisation, sont conçues très différemment de ce que suggère leur forme généalogique immédiate. Autrement dit, les relations familiales ne sont devenues des relations types que parce qu'elles ont été systématisées de façon relativement rigoureuse. Avant de voir comment elles furent étendues et transposées sur le plan politique, il est indispensable d'étudier cette systématisation qui en a modifié la nature, à travers les diverses insti-

2 — Cf. *Liji*, ch. *Jitong* 祭統 (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 1995).

tutions essentielles structurant la famille ; et puisque le rôle de la religion a été primordial, l'enquête devra partir des structures du culte ancestral.

L'organisation familiale du culte des ancêtres est connue traditionnellement sous le nom de *zongfa* 宗法 *régime cultuel*. La description qui en est donnée dans le *Liji* 禮記 où elle est exposée dans son état achevé datant de la fin de l'époque Zhou, a si souvent fait l'objet des travaux des érudits chinois qu'il ne s'y trouve plus guère d'obscurité, malgré la concision sybilline des textes. Mieux vaut examiner d'abord cette forme définitive du système pour remonter ensuite vers les institutions originelles, beaucoup plus difficiles à pénétrer.

Le Ritualiste traite du sujet deux fois de suite à peu près dans les mêmes termes, au chapitre *Sangfu xiaoji* 喪服小記 et au chapitre *Dazhuan* 大傳 du *Liji* 礼記, seulement par incidence, et sous un angle très particulier : il s'agit d'expliquer pourquoi le père ne porte pas toujours le deuil de première classe de trois ans pour son fils aîné. C'est que cette classe de deuil s'attache non pas à la simple qualité de fils aîné, mais à celle qui lui est adjointe, à titre présomptif avant le décès du père, de chef de tout le groupe des descendants honorant les mêmes ancêtres, de *zong* 宗 (ou *zongzi* 宗子) *chef du collège cultuel* (3). Le texte canonique du chapitre de deuil du *Yili* 儀礼 ne précise pas, et stipule seulement que le deuil de première classe est dû «par le père à son fils aîné». Mais le commentaire canonique donne les indications suivantes :

«Pourquoi le deuil de trois ans (porté par le père pour le fils aîné) ? Parce que le fils aîné est la personnalisation légitime des ascendants (du père), et qu'en outre il est celui à qui allait être transmis ce qu'il y a d'important. Les cadets ne peuvent porter le deuil de trois ans pour leur fils aîné, car ils ne sont pas les continuateurs de leurs ancêtres» (4).

Ce qui signifie que les honneurs d'un deuil de première classe porté par le père sont réservés au seul fils aîné en lequel le père doit respecter le continuateur de sa propre lignée ancestrale. Cela implique que le père lui-même ait été avant son fils continuateur de la lignée. Qu'est-

3 — Le terme *zong*, dont on verra plus loin le sens étymologique, désigne dans les textes canoniques d'abord le chef du collège cultuel, c'est-à-dire du groupe de tous ceux qui ont l'obligation de rendre un même culte à tel ou tel ancêtre déterminé, puis, par extension, ce collège cultuel lui-même.

4 — Cf. *Yili*, ch. *Sangfu* 喪服 (éd. *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, p. 840).

ce que cette qualité de continuateur de lignée ? Comment s'opère sa dévolution ? Le Ritualiste répond à ces questions dans le *Liji*, en développant le commentaire du *Yili* par un bref rappel des principes de l'organisation du culte ancestral.

Ses explications partent de trois catégories cultuelles fondamentales. D'abord celle de *biezi* 別子 *fils séparé*, dont il suffit pour le moment de savoir qu'elle s'applique à l'ancêtre qui, on verra plus loin dans quelles conditions, a été placé rituellement en dehors de la filiation de son père, de telle manière qu'il a pu devenir lui-même auteur d'une descendance indépendante ; ensuite celle de *zong* 宗 *chef du collège cultuel* ou *chef de culte*, qui s'applique à celui auquel revient la prérogative de conduire tous les sacrifices offerts aux ancêtres honorés au sein d'un collège cultuel déterminé ; enfin celle de *shuzi* 庶子 *fils cadets*, qui s'applique à tous les fils autres que celui auquel est dévolu la qualité de chef de culte, bien que *stricto sensu* l'expression désigne plus spécialement les fils des épouses de rang secondaire par opposition aux fils de l'épouse principale (5). Voici donc l'un des deux textes parallèles du *Liji*, celui du chapitre *Dazhuan*, un peu plus clair que l'autre :

«Les fils cadets ne sacrifient pas, et cela manifeste (la dignité de) celui qui est leur chef de culte. Les fils cadets ne peuvent porter le deuil de trois ans pour leur fils aîné, car ils ne sont pas continuateurs de leurs ancêtres.

«Le fils séparé est un ancêtre, et celui qui est le continuateur du *fils séparé* est un chef de culte.

«Le continuateur du père défunt est un petit chef de culte.

«Il y a une qualité de chef de culte qui n'évolue pas, même au bout de cent générations ; il y a une qualité de chef de culte qui évolue au bout de cinq générations (au maximun). Celle qui n'évolue pas, même au bout de cent générations, c'est celle qui se trouve dans la descendance du *fils séparé*. Traiter comme chef de culte le continuateur du *fils séparé*, voilà ce qui se fait durant cent générations sans évoluer. Traiter comme chef de culte le continuateur du trisaïeul (tout au plus),

5 — L'ensemble des fils autres que le fils aîné est désigné plus précisément par l'expression *zhongzi* 眾子 ; mais ici l'expression *shuzi* 庶子 désigne, *lato sensu*, les cadets issus de l'épouse principale outre les fils des épouses secondaires. Selon les commentateurs du passage du *Yili* cité ci-dessus, la substitution de l'expression *shuzi* à l'expression *zhongzi*, qui a pour effet d'assimiler les cadets issus de l'épouse principale aux fils des épouses secondaires, résulte de l'intention du Ritualiste de mieux marquer la différence qui sépare le fils aîné de ses cadets, en matière de succession.

voilà ce qui après cinq générations (au maximun) a subi une évolution» (6).

Sans la tradition, ce passage resterait à peu près incompréhensible. Sa difficulté vient de ce que le système cultuel qu'il évoque est beaucoup trop élaboré pour pouvoir être présenté clairement d'une façon aussi sommaire. En effet, au lieu d'un culte rendu uniformément par chacun, ou tout au moins par chaque chef de famille, à tous ses ancêtres ou aux principaux d'entre eux, le Ritualiste a organisé un système à deux degrés strictement défini tant à l'égard des ancêtres auxquels le culte s'adresse qu'à l'égard des descendants qui doivent le culte. Le premier degré est celui du culte des ancêtres proches. Le texte du *Liji* l'envisage dans son extension maximun, c'est-à-dire pour autant qu'il peut s'étendre jusqu'au trisaïeul. A la vérité, on verra que les rites le limitent à des ascendants moins éloignés pour les membres des classes inférieures de l'aristocratie ; cependant, les rédacteurs des traités et les commentateurs raisonnent usuellement sur le culte le plus étendu pris comme type, et nous pourrons les suivre avec d'autant plus de raison que le privilège du culte étendu jusqu'au trisaïeul pourrait bien avoir fait l'objet d'usurpations de plus en plus fréquentes. Le second degré est celui du *culte du fils séparé*, c'est-à-dire de l'ancêtre le plus lointain, lequel reçoit souvent l'appellation de *dazu* 大祖 *(taizu* 太祖*) grand ancêtre*, ou *shizu* 始祖 *ancêtre fondateur.*

La prérogative de sacrifier à l'ancêtre fondateur revient à celui qui, comme le dit le Ritualiste, en est le continuateur, qualité se transmettant de générations en générations, en principe suivant la primogéniture parmi les fils issus de l'épouse principale. Celui à qui est dévolu cette prérogative, de sacrifier à l'ancêtre fondateur, est le *chef de culte, zong*, dans la pleine acception du terme. Les commentateurs l'appellent plus volontiers *dazong* 大宗 *grand chef de culte* ; le collège cultuel qu'il conduit, composé de tous les descendants de l'ancêtre fondateur, peut être spécifié comme *grand collège cultuel*. Lorsque le Ritualiste déclare que la qualité de grand chef de culte n'évolue pas, littéralement *ne se déplace pas*, il ne perd pas de vue qu'elle se transmet de générations en générations, et veut dire seulement qu'elle glisse perpétuellement ıelle qu'elle est le long de la ligne des *continuateurs du fils séparé jıbiezi* 繼別子.Par contre, au premier degré du système, la qualité dite de *petit chef de culte xiaozong* 小宗, celle de celui qui jouit de la prérogative de sacrifier à tel ou tel ancêtre proche et conduit un petit collège

6 — Cf. *Liji*, ch. *Dazhuan* 大傳 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1481). Dans la traduction, ont été écartés des caractères considérés par Zhu Xi comme interpolés (cf. l'apparat).

cultuel composé seulement des descendants de cet ancêtre, évolue, elle, *en se déplaçant* de générations en générations. Tout d'abord elle émerge au décès du père au profit du fils aîné, considéré comme *continuateur du père défunt jini* 繼禰. A la mort de celui-ci elle passera à son propre fils aîné, mais en évoluant puisque ce dernier ne la recevra qu'au titre de *continuateur du grand-père (défunt) jizu* 繼祖 : c'est-à-dire qu'il ne conduira plus qu'un culte allégé par rapport à celui que le fils rendait à son père, mais cependant avec un collège cultuel qui n'a pu manquer de s'élargir du fait de la multiplication de la descendance du défunt au niveau de la génération de ses petits-enfants. A la mort du petit-fils, la qualité de petit chef de culte évoluera encore en passant à l'arrière-petit-fils, qui ne la recevra qu'au titre de *continuateur du bisaïeul (défunt) jizengzu* 繼曾祖, pour conduire un culte encore plus allégé, avec un collège cultuel encore plus élargi. A la mort de l'arrière-petit-fils, cette évolution s'accentuera encore lorsque la qualité de petit chef de culte passera à l'arrière-arrière-petit-fils, qui ne la recevra qu'au titre de *continuateur du trisaïeul (défunt) jigaozu* 繼高祖. Enfin, à la mort de l'arrière-arrière-petit-fils la qualité de petit chef de culte disparaît : elle ne se transmet plus, même diminuée, à la génération suivante, car le culte régulier cesse au delà du trisaïeul ; désormais le défunt, devenu un ancêtre lointain, ne sera plus honoré dans la liturgie régulière, celle qui est pratiquée dans les temples ancestraux, qu'en étant anonymement associé ainsi que tous les autres ancêtres lointains à l'ancêtre fondateur lors des sacrifices offerts à ce dernier. Toutefois, l'évolution se complique du fait que si la qualité de petit chef de culte disparaît ainsi progressivement en regard d'un ancêtre proche devenant peu à peu ancêtre lointain, elle réapparaît corrélativement en regard de nouveaux défunts devenus à leur tour ancêtres proches. Tout ascendant fait en effet l'objet d'un culte de la part de ses descendants dès son décès, indépendamment des autres cultes simultanément rendus aux autres ancêtres. Il en résulte que le système cultuel se définit dans son ensemble par une série de cultes imbriqués les uns dans les autres dont l'analyse plus approfondie rend maintenant nécessaire le recours à un schéma.

Comment schématiser le développement du système cultuel ? les auteurs de la tradition chinoise (7) s'y sont employés en utilisant les

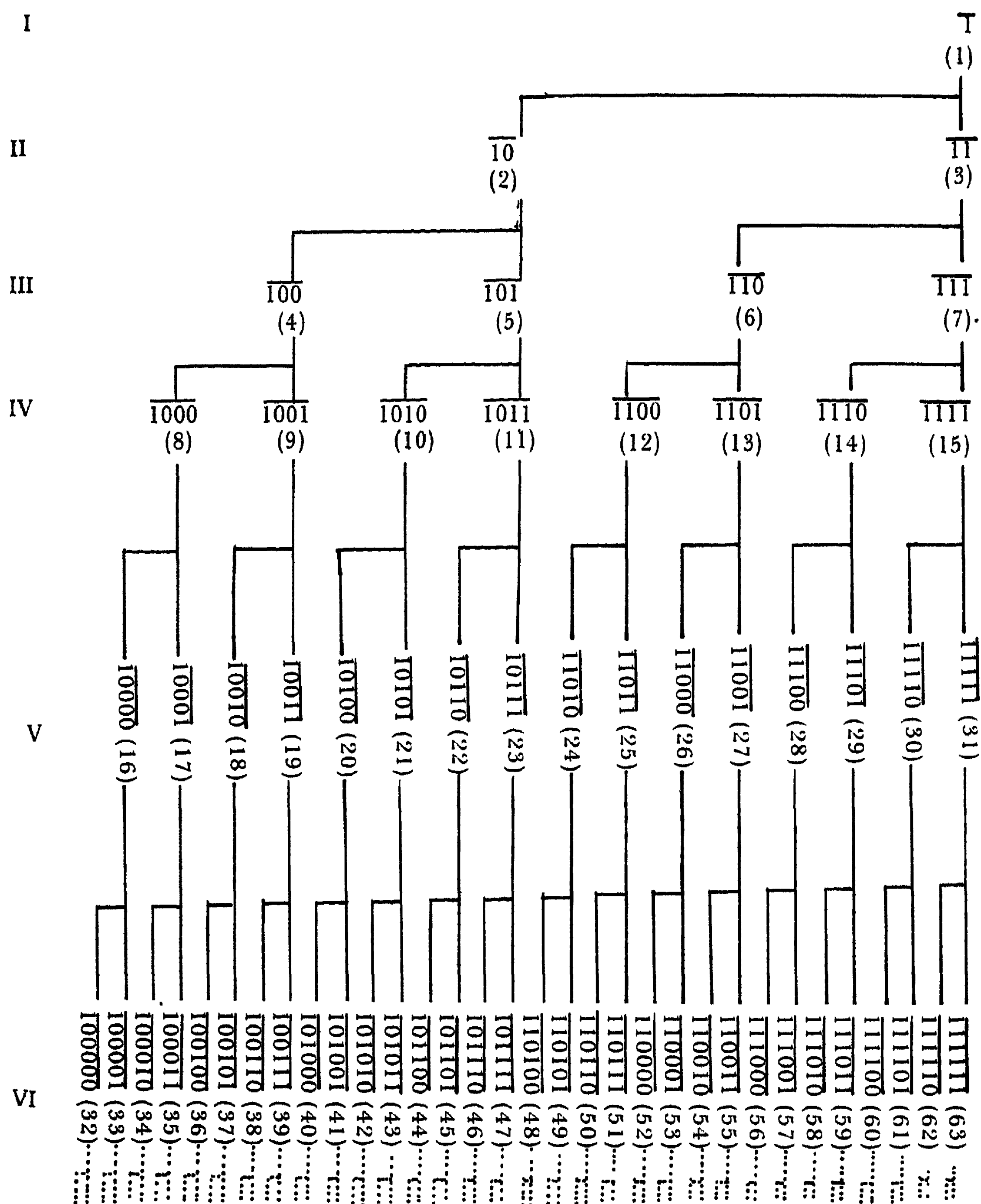
7 — Voir par exemple les tableaux dressés par Wan Sida 萬斯大 (1633-1683) dans son *Zongfa lun* 宗法論 (éd. du *Zhaodai congshu* 昭代叢書, Wujiang 吳江 1833, fo 6 et 7). Comme la structure du système cultuel n'a rien à voir avec le système sexagésimal, ces symboles servent simplement de repères distinctifs des différentes lignées, sans exprimer les rapports organiques de ces lignées.

symboles des séries dites des dix troncs célestes et des douzes branches terrestres (celles qui servent à la notation des termes du cycle sexagésimal), symboles très mal adaptés ici. Plutôt que de suivre cette tradition, mieux vaut utiliser des symboles relevant de quelque série dont les lois de construction présenteraient une similitude avec les lois de développement du système cultuel; or une telle similitude existe, à un degré remarquable, dans le cas de la série des nombres entiers exprimés selon la numération binaire. En effet, d'une part la seule distinction fondamentale faite entre les membres d'un même collège cultuel est celle des cadets (simples participants au culte) et de l'aîné (chef de culte), distinction qui peut être symbolisée par celle des nombres pairs et impairs ; d'autre part, dans la numération binaire, la réduction des chiffres représentant les unités de chaque ordre à la dualité du pair et de l'impair entraîne que la série des nombres se construit par progression d'ordre en ordre des alternances du pair et de l'impair, exactement comme le système cultuel s'édifie par développement de génération en génération des bifurcations entre aîné et cadets : la loi de formation est donc la même de part et d'autre, ce qui permettra d'établir une correspondance biunivoque structurellement significative entre tous les nombres binaires et tous les termes du système cultuel, pour formaliser plus clairement les relations qui existent entre ceux-ci à l'aide des symboles arithmétiques de ceux-là. Par terme du système cultuel il faut entendre ici toute catégorie de membre de ce système ; catégorie qui recouvre le plus souvent une multiplicité de membres homologues (dont la filiation est la même depuis l'origine selon les diverses possibilités de bifurcation), mais qui n'en rencouvre qu'un dans le cas de l'ancêtre fondateur ou de chacun de ses descendants par primogéniture.

Une telle correspondance a été rendue plus aisément intelligible par la disposition du schéma de la page 48, qui représente le système cultuel à travers la série des nombres entiers exprimés dans la numération binaire. Les nombres binaires sont surlignés. Pour faciliter les références ont été ajoutées entre parenthèses, leurs traductions en expressions décimales. Le nombre $\overline{1}$ (1), origine de la série des nombres et premier nombre impair est le symbole de l'ancêtre fondateur. Dès lors, le nombre $\overline{10}$ (2) devient le symbole de la catégorie de ses fils cadets ; le nombre $\overline{11}$ (3) celui de la catégorie de son fils aîné ; le nombre $\overline{100}$ (4) celui de la catégorie des fils cadets de fils cadets ; le nombre $\overline{101}$ (5) celui de la catégorie des fils aînés de fils cadets, et ainsi de suite.

Les symboles des fils aînés ont été disposés verticalement, immédiatement sous les symboles des membres du système dont ils sont immédiatement issus ; les symboles des fils cadets ont été disposés horizontalement immédiatement à gauche des symboles des fils aînés de même origine. Les lignes de filiation bifurquantes ont été matéria-

SCHÉMA DU SYSTEME CULTUEL CANONIQUE



Les chiffres romains symbolisent des niveaux de génération.

Les chiffres surlignés expriment des nombres en numération binaire, et les chiffres entre parenthèses les mêmes nombres en numération décimale.

lisées par des «h» (inversés dans l'orientation du schéma) dont les grands côtés figurent les filiations d'aîné, et les branches coudées les filiations de cadets. Les lignes de filiation par primogéniture sont donc des lignes droites verticales. Une seule ligne droite court verticalement du haut en bas du schéma, celle qui matérialise la filiation par primogéniture de tous les fils aînés de fils aînés depuis l'ancêtre fondateur, autrement dit de tous les grands chefs de culte successifs, symbolisés par des nombres binaires ne comportant dans les différents ordres que des unités impaires (écrites $\overline{1}$). Les lignes de filiation de cadets à cadets sont des lignes brisées en escalier, formées par l'étagement des branches coudées des figures en «h». Chaque coude correspond à une unité paire (écrite $\overline{0}$) parmi les unités des différents ordres composant les nombres binaires. Chaque classe de nombres binaires (en entendant par là chaque ensemble des nombres binaires composés d'autant d'unités des différents ordres) correspond à une génération. Ces classes, ou générations, qui dans le schéma apparaissent disposées horizontalement les unes au-dessous des autres, ont été signalées, à gauche, par des chiffres romains indiquant le nombre des unités des différents ordres des nombres binaires composant chacune d'elles, autrement dit le nombre des générations successives depuis l'origine jusqu'au niveau considéré.

Reprenons donc avec les symboles du schéma l'énoncé des principes du système cultuel.

La qualité de grand chef de culte n'évolue pas : cela signifie que le culte de $\overline{1}$ sera conduit de la même façon, et indéfiniment, successivement par $\overline{11}$ (3), $\overline{111}$ (7), $\overline{1111}$ (15), $\overline{11111}$ (31), $\overline{111111}$ (63), $\overline{1111111}$ (125), $\overline{11111111}$ (249), etc... Le collège cultuel sera composé à chaque fois de tous les descendants vivants de $\overline{1}$. A la sixième génération, par exemple, les participants au culte seront principalement les individus de toutes les catégories (32) à (62), mais en outre les survivants éventuels des générations précédentes, et les descendants éventuellement déjà adultes des générations suivantes.

La qualité de petit chef de culte évolue au contraire. Voyons la évoluer sur un exemple, en prenant, pour fixer les idées, celui du culte rendu à un individu de la catégorie $\overline{10}$ (2). Au décès de $\overline{10}$, son fils aîné $\overline{101}$ deviendra chef du petit culte de $\overline{10}$ au titre de continuateur du père. Le petit collège cultuel comprendra alors autour de $\overline{101}$ principalement ses frères cadets $\overline{100}$. Au décès de $\overline{101}$, le culte de $\overline{10}$ sera conduit par le fils aîné de $\overline{101}$, à savoir $\overline{1011}$, mais comme continuateur du grand-père. Le culte sera donc allégé, mais le collège cultuel, accru, comprendra principalement autour de $\overline{1011}$ les membres des catégories $\overline{1010}$, $\overline{1001}$ et $\overline{1000}$. L'évolution se poursuivra jusqu'à la

cinquième génération à partir de 10 (génération VI). Le chef du petit culte dc 10 sera alors 101111 , comme continuateur du trisaïeul. Le culte sera très allégé, mais le collège cultuel, devenu relativement important, comprendra principalement autour de 101111 (47) les membres des catégories (32) à (46). Au décès de 101111 le culte particulier de 10 cessera ; mais — et c'est là que la description directe du développement du système cultuel avait été interrompue —, d'autres cultes se sont instaurés entre temps.

D'abord les cultes de 101 , 1011 et 10111 dès après leurs décès respectifs, cultes également conduits par 101111 jusqu'à son décès. Cela signifie que 101111 était non seulement chef du petit culte de 10 comme continuateur du trisaïeul, mais en même temps chef du petit culte de 101 comme continuateur du bisaïeul, chef du petit culte de 1011 comme continuateur du grand-père et chef du petit culte de 10111 comme continuateur du père. A son décès, son fils aîné 1011111 (95) n'entretiendra plus le culte de 10, mais il entretiendra encore les cultes de 101 , 1011 , 10111 , devenus respectivement pour lui cultes du trisaïeul, du bisaïeul, du grand-père ; et il commencera le culte de 101111 , culte du père. Pour ces divers cultes, les collèges cultuels seront composés diversement, le plus étroit, celui du culte de 101111, ne comprenant comme participants que les frères cadets de 1011111 (95), à savoir 1011110 (94), principalement, et le plus large, celui du culte à 101 , toutes les catégories de 1010000 (80) à 1011110 (94).

D'autre part, tous les fils cadets sont après leur mort honorés eux aussi d'un culte rendu par leurs descendants, sous la conduite de leur propre fils aîné puis de ses descendants par primogéniture. Si l'on suppose vivants tous les individus de la VIe génération, et défunts tous ceux des génération précédentes, en même temps que 101111 conduit les cultes de 10 , 101 , 1011 et 10111 , 101101 conduit avec la participation de 101100 le culte de 10110 (culte du père défunt) auquel ne participe pas 101111 , ni d'ailleurs 101110 , bien que 101101 et 101100 participent, eux, aux cultes de 1011 , 101 et 10 conduits par 101111 . 101101 n'est chef de culte qu'à un seul titre : uniquement chef de culte du père défunt. Un nouveau petit collège cultuel s'est formé sous sa direction, collège imbriqué dans ceux que conduit 101111 et qui le prolongent vers le haut ; au fur et à mesure que, sous les générations suivantes, le nouveau petit collège prendra de l'extension, ces prolongements s'effaceront, avec la cessation des cultes rendus à 10 , 101 et 1011, et finalement il n'y aura plus aucun culte rendu en com-

mun par les plus lointains descendants de $\overline{10110}$ et ceux de $\overline{10111}$ en dehors de leur participation commune au grand culte de l'ancêtre fondateur.

Ainsi l'évolution du petit culte, dans lequel il faut en fait distinguer quatre sortes de cultes mineurs différents (8), celui du père, celui du grand-père, celui du bisaïeul et celui du trisaïeul, provoque une sorte de caryocinèse progressive des collèges cultuels. Ceux qui pratiquent ensemble le culte du même trisaïeul se divisent pour pratiquer séparément les cultes de bisaïeuls distincts, puis se subdivisent pour pratiquer les cultes de grands-pères , fils différents de chaque bisaïeul, et se sous-subdivisent encore pour pratiquer les cultes de pères, fils différents de chaque grand-père ; en attendant que ces divisions et subdivisions deviennent, très progressivement, des séparations complètes entre les collèges cultuels élargis qui se formeront par prolifération à partir des collèges plus étroits se recouvrant encore partiellement les uns, les autres.

Dès que le système cultuel a atteint son développement organique complet, c'est-à-dire à partir de la Ve génération, tout membre de l'organisation a des devoirs à remplir dans cinq collèges cultuels plus ou moins distincts, plus ou moins confondus : celui du grand culte voué à l'ancêtre fondateur et ceux des quatre cultes mineurs voués au trisaïeul, au bisaïeul, au grand-père, au père. Le chef de culte peut-être le même pour plusieurs collèges ; les descendants selon la primogéniture de l'ancêtre fondateur, notamment, $\overline{11111}$ (31), $\overline{111111}$ (63), etc..., sont chacun à leur tour chefs des cinq collèges cultuels à la fois. Inversement, les cadets exclusivement issus de cadets sont soumis dans chacun des cinq collèges à un chef de culte particulier ; ainsi $\overline{100000}$ (32) participera au culte du père conduit par $\overline{100001}$, au culte du grand-père conduit par $\overline{100011}$, au culte du bisaïeul conduit par $\overline{100111}$, au culte du trisaïeul conduit par $\overline{101111}$ et au culte de l'ancêtre fondateur conduit par $\overline{111111}$. C'est sur ce point que le Ritualiste voulait attirer l'attention pour expliquer les règles du deuil. Selon le commentaire canonique du *Yili, a contrario*, le deuil de première classe était refusé au fils aîné d'un cadet car ce fils n'était point continuateur des ascendants de son père ; autrement dit parce que son

8 — Voir le ch. 32 du *Baihu tong* 白虎通 (éd. *Congshu jicheng* 叢書集成, Shanghai 1936, p. 219). Ceci est souligné par Tao Hongqing 陶鴻慶 (1859-1918) dans une note de lecture portant sur le passage du *Liji* présentement étudié. Cf. Tao Hongqing, *Duli zhiyi Zuozhuan bieshu* 讀禮志疑左傳別疏 (rééd. Pékin 1963) p. 93.

père n'avait pas à honorer à travers lui ses ascendants. Mais suffisait-il que le père ait été à un seul titre chef de culte, pour que le fils, représentant dans ces conditions le père du père, eût droit au deuil de première classe ? Le Ritualiste ne s'en explique pas, aussi les commentateurs discutent-ils longuement sur ce point. Ma Rong 馬融 (75-166) défend une thèse extrêmement restrictive qui n'accorde le deuil de première classe qu'au fils aîné du père «issu de ses ascendants par primogéniture sur cinq générations», autrement dit chef de tous les collèges du petit culte. Mais cette doctrine est controversée par le plus grand des disciples de Ma Rong lui-même, Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), lequel soutient qu'il n'est pas nécessaire que le père soit d'un si haut lignage cultuel pour que le fils aîné ait droit au deuil de première classe. Kong Yingda 孔穎達 cite avec faveur l'opinion de Yu Manqian 庾蔚之 (IVe siècle) pour qui le deuil du fils aîné prend cette importance dès que le père est continuateur de son propre père et de son grand-père, c'est-à-dire deux fois chef de culte (9).

Abandonnant la discussion de ce point de détail, il faut essayer maintenant de dégager les caractéristiques d'ensemble du système, remarquable avant tout par son extrême degré d'élaboration. Bien sûr, sa structuration dérive de celle de la descendance selon les lignes des filiations et des générations ; mais elle s'en éloigne d'autant que l'organisation de la série des nombres entiers selon la numération binaire s'éloigne de l'organisation d'un arbre généalogique. C'est pourquoi d'ailleurs la terminologie cultuelle est une terminologie spéciale, distincte de celle de la parenté même si règne entre l'une et l'autre une homonymie partielle. Les courts-circuits descriptifs, bien difficiles à éviter dans l'exposition du système du culte, qui font interférer constamment les relations cultuelles et les relations familiales, empêchent de saisir facilement la spécificité des premières ; mais celles-ci, pour être

9 — Ces interprétations divergentes sont citées par Kong Yingda 孔穎達 dans son commentaire du chapitre *Sangfuxiaoji* 喪服小記 du *Liji*. La dernière que Kong Yingda cite avec le plus de complaisance y est présentée comme celle «du sieur Yu 庾 ». Il ne fait guère de doute que ce «sieur Yu est Yu Manqian 庾蔚之, auteur qui vécut autour de 526, connu pour avoir écrit un commentaire des rituels du deuil intitulé *Sangfuyi* 喪服儀. Voir le commentaire de Kong Yingda dans *Liji (13 classiques)*, p. 1416. Sur Yu Manqian, cf. Yang Jia) ou 楊家駱, *Zhonggou wenxuajia dacidian* 中國文學大辭典 (rééd. Taibei 1962), No 830.

souvent parallèles aux secondes, — pas toujours cependant ainsi qu'on va le voir —, n'en possèdent pas moins leur nature propre.

Les relations cultuelles sont de deux espèces. Les unes peuvent être qualifiées de transcendantes : celles qui s'établissent entre les défunts et les vivants. Ce sont les relations verticales, parallèles aux relations d'ascendant à descendant. La terminologie consacrée marque bien leur spécificité dans le cas du père défunt, désigné par le mot *ni* 禰, qui signifie proprement *temple du père*. Ces relations transcendantes sont maintenues par le charisme, *l'important dans ce qui se transmet* comme dit le commentaire canonique du *Yili* (10), reçu par celui que la terminologie spécifique désigne non pas du nom de fils, petit-fils etc..., mais du nom de *continuateur du père défunt jini* 繼禰, *continuateur du grand-père (défunt) jizu* 繼祖 etc..., seul à pouvoir rendre le culte dans les fonctions liturgiques de *maître (du sacrifice) (ji)zhu* (祭)主. Les simples membres du collège cultuel ne peuvent procéder sans lui aux cérémonies qu'en lui en rendant compte, dit le Ritualiste; seulement lorsqu'il est malade. précisent les commentateurs (11), et jamais de leur propre chef. Faute de continuateur de l'ancêtre, le culte est nécessairement interrompu. Ici apparaissent les relations cultuelles de l'autre espèce : ce sont celles qui s'établissent horizontalement au niveau du collège cultuel formé par les vivants ; elles peuvent être qualifiées d'ecclésiales. Il s'agit essentiellement de la relation entre prêtre et fidèles. Le prêtre, le maître du sacrifice, qu'il ne faut pas confondre avec les fonctionnaires spécialistes des rites lui servant d'acolytes (12) est,pour la liturgie du culte ancestral, celui que la terminologie consacrée désigne non pas comme l'aîné, mais comme le *chef de culte zong* (ou le *fils-chef de culte zongzi* 宗子). Les fidèles sont désignés par l'expression *shuzi* 庶子, qui a été traduite selon son acception courante de *fils cadets*, mais qui reçoit ici un sens spécial. D'abord, elle est prise par métonymie, car le collège cultuel comprend également des fidèles de génération différente de celle du *fils-chef de culte* ; en-

10— Cf. *supra* p. 43.

11— Cf. *Liji*, ch. *Quli* 曲礼 (2e partie) (éd. *shisanjing zhushu*, p. 228).

12 — Cette confusion est faite par Maspero lorsqu'il écrit : «la différence entre prêtres et assistants est difficile à tracer quand les prêtres ne sont que des savants et non des initiés» (remarque faite entre parenthèses dans *La Chine antique*, nouvelle éd., Paris 1955, p. 157). En vérité, s'il n'y a pas d'initiation du prêtre, c'est que le charisme sacerdotal est attaché à la qualité de continuateur de l'ancêtre, qui, pour s'acquérir par naissance et non par initiation, n'en est pas moins parfaitement distinctive, et appartient au *maître du sacrifice*, nullement au savant qui le guide. Ceci vaut également pour la religion du Ciel, dérivée de la religion des ancêtres, et où le prêtre est le roi en sa qualité de *Fils* du Ciel.

suite elle est employée en lieu et place de l'expression plus précise de *zhongzi* 衆子, *fils du commun*, qui s'applique à tous les fils autres que l'aîné du premier lit, et paraît donc plus propre que celle de *shuzi*, normalement réservée aux fils des lits secondaires à l'exclusion des frères germains de l'aîné du premier lit (13). Cette inadéquation incite à penser que la valeur cultuelle de l'expression *shuzi* est à rechercher en deçà de sa valeur dans la terminologie de la parenté, dans sa signification étymologique, celle de *fils ancillaire*, retenue pour souligner l'idée de la subordination des membres du collège cultuel au chef de culte. Comme l'a montré Zhou Gucheng 周谷城, en effet, le mot *shu* de *shuzi* représente graphiquement une marmite chauffant sur le feu dans un réduit annexe de la maison, et il s'apparente phonétiquement au mot *zhu* 煮 *cuire;* d'où l'idée de personnel subalterne des cuisines, et, dans l'acception devenue la plus courante, celle de filles de service, autrement dit d'épouses secondaires dont sont issus les fils de lits autres que celui de l'épouse principale (14).

C'est aux relations ecclésiales que va s'attacher présentement l'analyse, orientée sur les structures sociales. Or, il faut commencer par relever leur caractéristique la plus originale, qui est d'être parallèles non pas à la relation familiale du père à ses enfants comme l'est généralement ailleurs qu'en Chine la relation du prêtre aux fidèles, mais à la relation familiale du frère aîné aux frères cadets. Cette caractéristique, qui dénote de combien le *régime cultuel, le zongfa*, est éloigné de l'hypothétique régime patriarcal primitif auquel il est fort souvent assimilé de façon abusive, n'a pas échappé aux érudits chinois. Cheng Yaotian 程瑤田 (1723-1814) note très justement en tête de son *Petit mémoire sur le régime cultuel :*

«La voie du régime cultuel est la voie du frère aîné ; c'est la voie selon laquelle dans les familles aristocratiques le frère aîné gouverne les frères cadets et les frères cadets servent le frère aînés» (15).

Ce point est essentiel, car jamais la société chinoise archaïque n'aurait pu poursuivre si longtemps son expansion sans mutation

13 – Cf. *supra* p. 44, note 5.

14 – Cf. Zhou Gucheng 周谷城, *Gushi lingzheng* 古史零證 (Shanghai 1956), fo 22 à 26. Cette étymologie renverse l'étymologie traditionnelle, donnée par le *Shuowen jiezi*, qui voit dans la graphie en question la représentation d'une lumière se répandant dans une pièce, et par suite l'idée de profusion, de multiplicité (de la postérité par les épouses secondaires).

15 – Cf. Cheng Yaotian 程瑤田, *Zongfa xiaoji* 宗法小記, (éd. du *Tongyilu* 通藝錄, sans lieu d'éd., 1805, fo 1).

structurale si ses structures maîtresses avaient été orientées verticalement du père au fils et non pas horizontalement de l'aîné au cadet. Observons à ce propos que même si les différents collèges cultuels de divers degrés apparaissent emboités les uns dans les autres, celui du père défunt dans celui du grand-père défunt, celui du grand-père défunt dans celui du bisaïeul défunt et ainsi de suite, selon l'axe généalogique vertical, ils sont subordonnés les uns aux autres selon l'axe horizontal de la collatéralité, le chef du culte du père défunt, lorsqu'il n'est pas également lui-même chef de culte du grand-père défunt, se retrouvant pour ce culte simple membre du collège cultuel correspondant soumis à un continuateur du grand-père normalement de la même génération.

Ceci reconnu, la spécificité du réseau cultuel apparaîtra de façon plus précise dans les lois de transformation qui opèrent la conversion des relations familiales en relations ecclésiales.

La première loi, qui simplifie considérablement les problèmes, est celle de l'éclipse complète de toute la moitié féminine de la famille derrière la moitié masculine. Il en résulte que la structure cultuelle prend la forme d'une structure agnatique. Mais cette ressemblance formelle cache une différence réelle : au lieu que dans le régime agnatique les femmes sont frappées d'une *capitis deminutio* en tant que membres hybrides de deux communautés à la fois qui ne les acceptent pleinement ni l'une ni l'autre, dans le régime cultuel elles sont simplement écartées de certaines fonctions qui ne conviennent pas à leur sexe, ce qui ne les empêchera pas d'en exercer d'autres assez importantes pour que bien des auteurs modernes se soient ingéniés à rechercher dans la société chinoise ancienne des traces de matriarcat.

«La femme est toujours subordonnée à quelqu'un, dit le Ritualiste. Jeune, elle est subordonnée à son père ; mariée, elle est subordonnée à son époux ; veuve, elle est subordonnée à son fils» (16). Cette position de perpétuelle seconde de la femme, qui n'a pas toujours existé,on le verra, tient à une raison métaphysique : la subordination de principe de l'élément *yin, féminin*, à l'élément *yang, masculin* ; elle doit se rattacher historiquement à l'émergence des thèmes cosmologiques sortis de la spéculation religieuse. D'ailleurs si les éléments *yin* et *yang* sont hiérarchisés, ils sont toujours associés ; et la femme, constamment éclipsée, n'en est pas pour autant éliminée, et suit constamment le sort de celui qui l'éclipse.

Elle participe à la pratique du culte, suivant liturgiquement son père, son époux ou son fils, et se trouve ainsi effectivement intégrée à l'organisation cultuelle, les tabous sexuels étant levés autant qu'il le faut pour obtenir précisément ce résultat :

16 — Cf. *Liji*, ch. *Jiaotesheng* 郊特牲 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1209).

«Hommes et femmes... ne se passent pas mutuellement des ustensiles, prescrit le Ritualiste, *sauf pendant les cérémonies de sacrifice et de deuils*» (17).

Le chapitre *Jitong* 祭統 du *Liji* rapporte la formule suivante de demande en mariage :

«Puis-je demander que la fille précieuse de Votre Seigneurie, en commun avec le pauvre individu que je suis, jouisse de mon misérable apanage et exécute les actes du culte dans le temple de mes ancêtres, sur l'autel du dieu du sol et sur l'autel du dieu du millet ?» (18).

Le même traité indique d'autre part que lors des sacrifices le rôle de l'épouse est plus spécialement de procéder aux libations de liqueur de l'espèce dite *ang* 盎, la troisième des cinq espèces de liqueurs sacrées, dont l'essence correspond cosmologiquement à celle de la femme (19).

Ces textes ne concernent, il est vrai, que l'épouse du prince. Mais dans la description que renferme le *Yili* des rites de sacrifice aux ancêtres appropriés à la condition de simple gentilhomme, le rôle de l'épouse du maître de sacrifice apparaît également très important. Celle-ci intervient immédiatement après son époux pour présenter à son tour vin et mets au représentant de l'ancêtre, avant de communier elle-même en recevant en retour le vin que lui offre ce dernier. La principale différence que marque le rituel entre l'époux et l'épouse, en dehors de celle qui résulte de la préséance du premier, est que la seconde ne présente pas de plats de viande, mais des compotiers de jujubes et de chataîgnes d'eau, représentatifs du fruit des cueillettes de la femme par opposition aux venaisons que l'homme rapporte de la chasse, symbolisme qui reflète la haute antiquité des rites sacrificiels féminins (20). La description, extrêmement détaillée, mentionne en outre la présence des sœurs et des belles-sœurs du maître du sacrifice en plus de son épouse (21).

17 — Cf *Liji*, ch. *Neize* 内則 (éd. *Shisanjing zhushu*, p 1241).

18 — Cf. *Liji*, ch. *Jitong* 祭統 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1987).

19 — Ce rôle de l'épouse est indiqué dans le *Liji* aux ch. *Liqi* 礼器 et *Qiyi* 器義 (*13 classiques*, p. 1129 et p. 1932) Quant à la nature de la liqueur *ang* 盎, elle est expliquée dans le *Zhouli* à l'article *Jiuzheng* 酒正 (*13 classiques*, p. 175).

20 — Cf. *Yili*, ch. *Tesheng kuishi* 特牲饋食 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1306-1307).

21 — Cf. *Yili*, ch. *Tesheng kuishi* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1344).

La position occupée par la femme sur le plan transcendant, dans l'au-delà, est symétrique de celle qu'elle occupe parmi les vivants dans le collège cultuel : défunte, elle suit un ancêtre au culte duquel elle est associée comme co-bénéficiaire.

Dans le chapitre consacré dans le *Yili* au rituel des sacrifices ancestraux approprié à la condition d'officier, est citée, dans les termes suivants, la formule oraculaire prononcée pour vérifier par divination la convenance de la date à laquelle doit avoir lieu le cérémonial :

«Untel, descendant pieux, au prochain jour *dinghai* 丁亥 , offrira à son éminent aïeul Bo 伯 ... Untel, *avec son épouse Dame Unetelle*, un sacrifice anniversaire, et l'implore d'y prendre part» (22).

Au chapitre précédent, consacré au rituel sacrificiel approprié à la condition de simple gentilhomme, la formule oraculaire prononcée dans des circonstances analogues est rapportée sans cette mention de l'épouse du défunt. C'est que, expliquent les commentateurs, il doit s'agir de la description non pas d'un sacrifice ordinaire, mais du sacrifice *tan* 禫 de clôture du deuil, qui n'était adressé qu'au seul défunt dont le deuil venait de s'achever (23). Ces sacrifices *tan* étaient d'ailleurs exécutés le cas échéant aussi bien à l'adresse d'une défunte, unique occurrence d'un sacrifice offert à une femme trépassée prise individuellement. Le rituel comportait alors la présence d'une représentante de la défunte, représentante à laquelle il n'était au contraire pas fait appel dans les sacrifices anniversaires réguliers adressés seulement à titre secondaire aux épouses des ancêtres honorés (24).

Quant à la fille décédée avant son mariage, à la situation de laquelle doit être ramenée celle de l'ex-épouse décédée après sa répudiation et son retour à la maison paternelle, il faut lui appliquer les

22 — Cf *Yili*, ch. *Shaolao kuishi* 少牢饋食 (éd. *Shisanjing zhushu, p. 1366)*.
Dans la formule le terme Bo 伯 est la première partie obligée de l'appellation personnelle de l'ancêtre (censé être un aîné). Son épouse défunte est désignée du nom de sa maison d'origine et de son nom personnel. Si le résultat de la division était négatif pour le jour choisi (ici le jour *dinghai* 丁亥 arbitrairement donné en exemple), un autre jour serait à nouveau choisi, la divination refaite pour ce jour-là, et cela autant de fois qu'il est nécessaire, ainsi que l'indique la suite du texte.

23 — Cf. *Yili*, ch. *Tesheng kuishi* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1273-1274). Sur le sacrifice tan, voir le chapitre précédent du même traité (même édition, p. 1255).

24 — Cf. un commentaire de Chen Hao 陳澔 au chapitre *Tangong* 檀弓 du *Liji* cité par Couvreur (Couvreur, *Les Rites*, Hien-hien, 1913, vol. I, p. 205).

principes qui visent de façon générale la condition des *défunts n'ayant pas atteints l'âge adulte,* appelés *shang* 殤 sans distinction de sexe, et notamment le principe de l'association, comme co-bénéficiaire anonyme du culte, à un des ancêtres de la lignée.

Il existait à Lu et à la maison royale des Zhou un temple tout-à-fait particulier placé sous le patronage de la mère de l'ancêtre fondateur de la race Zhou, appelée Jiang Yuan 姜嫄 . On sait que selon la légende cet ancêtre, Qi 棄 , honoré sous le titre de Maître du millet, *Houji* 侯稷 , qu'il avait reçu en tant que ministre de l'agriculture sous les empereurs Yao et Shun, avait été conçu miraculeusement sans les œuvres d'un homme et parce que sa mère Jiang Yuan avait marché sur l'empreinte d'un pied gigantesque. Le temple en question, appelé *Bigong* 閟宮 , commémorait simplement cette conception miraculeuse et n'était nullement un temple ancestral. Les sacrifices qui y étaient accomplis s'adressaient à la puissance céleste invoquée plus particulièrement comme principe de fécondation (25).

La situation cultuelle des femmes ainsi éclaircie, la question qui se pose est celle du nivellement des décalages de génération propres aux relations de parenté lorsque celles-ci se convertissaient en relations ecclésiales. Notons d'abord que cette question ne se pose pas à l'égard des mineurs, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas encore reçu le bonnet viril, conféré aux garçons à l'âge de vingt ans. Ceux-ci, qui figurent aux cérémonies parfois de façon fort importante, lorsqu'ils y jouent le rôle de représentant des mânes d'un ancêtre (26), ne sont pas encore entrés dans la vie *d'homme fait, chengren* 成人, et ne sont par conséquent pas encore membres actifs des collèges cultuels. La religion ne se désintéresse cependant pas d'eux sur le plan transcendant s'ils trépassent prématurément. Défunts sans continuateurs, ils reçoivent alors une position annexe de celle d'un de leurs ancêtres dont ils deviennent des *sous-commensaux fushi* 祔食 , dans les sacrifices ordinaires, condition qui est d'ailleurs aussi celle des adultes décédés sans postérité, également privés de continuateurs (27). Reste que le collège cultuel, s'il est principalement composé de membres appartenant à la génération

25 — Tout ceci est fort bien expliqué par Morohashi Tetsuji 諸橋轍次 dans son excellent ouvrage *Shina no kazokusei* 支那の家族制 (Tôkyô 1930), p. 283-285.

26 — Cf. *Liji*, ch. *Zeng zi wen* 曾子問 (*13 classiques*, p. 910).

27 — Cf. *Liji*, ch. *Sangfu xiaoji* 喪服小記 (*13 classiques*, p. 1417).

du chef de culte, comprend en outre des collatéraux survivants de générations plus anciennes, et même des collatéraux déjà adultes de générations plus récentes. Les rapports des uns et des autres avec le chef de culte sont réglés par une fiction rituelle que Wan Sida 萬斯大 (1633-1683) formule dans les termes suivants :

«La qualité de continuateur du père, du grand-père, du bisaïeul ou du trisaïeul n'est pas déterminée du point de vue de la personne du chef de culte, mais du point de vue de la personne pour laquelle celui-ci est chef de culte» (28).

Supposons que dans une même descendance existent simultanément par exemple des individus des catégories $\overline{1000}$, $\overline{10111}$ et $\overline{100111}$ dont tous les ascendants soient défunts. Outre le culte de l'ancêtre fondateur, $\overline{1000}$ doit participer au culte de son père défunt $\overline{100}$ et à celui de son grand-père défunt $\overline{10}$. Or le culte de $\overline{100}$ est alors entretenu par $\overline{100111}$, arrière-petit-fils de cet ancêtre, et petit-neveu de $\overline{1000}$, tandis que le culte de $\overline{10}$ l'est par $\overline{10111}$, arrière-petit-fils également de cet autre ancêtre mais neveu de $\overline{1000}$. $\overline{1000}$ accomplira ses obligations à l'égard de $\overline{100}$ en participant au culte rendu à $\overline{100}$ par $\overline{100111}$; bien que $\overline{100111}$ accomplisse ce culte en tant que continuateur de son bisaıeul, il sera regardé par $\overline{1000}$ comme continuateur du père, c'est-à-dire qu'il sera rituellement traité par $\overline{1000}$ comme frère aîné, nonobstant sa parenté réelle de petit-neveu. Pour des raisons analogues $\overline{10111}$, chef du culte de $\overline{10}$ en tant que continuateur de son bisaïeul également, sera regardé par $\overline{1000}$ comme continuateur du grand-père, c'est-à-dire traité rituellement comme cousin germain, nonobstant sa parenté réelle de neveu (issu de germain). Inversement $\overline{100111}$, dans le cadre de ses obligations cultuelles à l'égard de son trisaïeul $\overline{10}$, regardera $\overline{10111}$ comme continuateur du trisaïeul, c'est-à-dire qu'il le traitera rituellement comme un cousin au 4e degré, nonobstant la parenté réelle de celui-ci, celle d'oncle au 4e degré.

Cela ne signifie nullement que par exemple $\overline{100111}$, chef du culte de $\overline{100}$ en tant que continuateur de son bisaïeul, exécutera pour le compte de $\overline{1000}$ des cérémonies du culte du père défunt adressées à $\overline{100}$. Il en serait absolument empêché ne serait-ce que parce que $\overline{100}$ occupe un temple qui ne peut être que celui du bisaïeul, et que le temple du père défunt est occupé d'autre part par $\overline{10011}$. La liturgie

28 — Cf. Wan Sida 萬斯大, *Zongfa lun* 宗法論 (éd. du *Zhaodai congshu*, fo 4).

suivie par le chef de culte est donc rigoureusement déterminée par sa position personnelle vis-à-vis de l'ancêtre considéré et n'est pas affectée par la fiction rituelle. A la limite, il pourrait même se produire que par suite de grands décalages d'âge rajeunissant cumulativement les derniers nés des anciennes générations par rapport aux premiers nés des générations récentes, $\overline{1000}$, survivant à $\overline{10111}$ puis à $\overline{101111}$, ne puisse plus satisfaire à ses obligations cultuelles à l'égard de son grand-père $\overline{10}$, le culte de celui-ci ayant cessé d'être entretenu quand $\overline{1011111}$ a succédé à $\overline{101111}$. Inversement, il sera fréquent que les fils tels que $\overline{1001111}$ et $\overline{1001110}$ de l'arrière-arrière-petit-fils d'un trisaïeul $\overline{10}$ n'ait plus aucune obligation cultuelle régulière à l'égard de cet ancêtre dont le culte se poursuit cependant sous la conduite de $\overline{10111}$ ou $\overline{101111}$ toujours vivants.

Quelle est donc la portée de la fiction rituelle ? Elle peut avoir pour conséquence, bien que Wan Sida n'en fasse pas état, un renforcement de l'obligation de deuil vis-à-vis du chef de culte. En effet, le deuil dû au petit-fils du frère est le deuil de quatrième classe ; si ce parent doit être traité comme frère aîné, il faudra porter à son décès le deuil de deuxième classe (29). Par contre, il n'y a pas lieu de craindre jamais un allègement de l'obligation de deuil, celle-ci étant la même pour le frère aîné que pour l'oncle frère aîné du père, pour le cousin germain que pour le grand-oncle frère du grand-père, et pour le cousin issu de germain que pour l'arrière-grand-oncle frère du bisaïeul (30) : ce qui montre que la fiction de l'abaissement du niveau de génération dans ce cas particulier n'a pas pour résultat de diminuer l'ascendant du chef de culte, si paradoxal que cela paraisse. Mais peu importe la portée luctuaire, de toute manière négligeable, de la fiction ; son intérêt est surtout de représenter de manière explicite la distorsion subie par les lignes de filiation et de génération restructurées en système cultuel,

29 — Le deuil régulier du petit-fils du frère n'est pas mentionné dans le *Yili* ; toutefois, le chapitre *Sangfu* 喪服 de ce traité mentionne comme deuil de 5e classe le deuil dû au petit-fils du frère décédé prématurément, ce qui implique, comme l'indique d'ailleurs les commentateurs, que le deuil régulier dû à ce parent est celui d'un degré supérieur, donc celui de 4e classe (cf. *Yili, Sangfu*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 947). Quant au deuil dû au frère aîné, il est mentionné dans le cadre du deuil de deuxième classe sans bâton funéraire (id., p. 866).

30 — Sur le deuil du frère aîné, comme on vient de le voir cf. *Yili, Sangfu*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 866. Sur le deuil de l'oncle frère aîné du père, cf. id., p. 863. Sur le deuil du cousin germain, cf. id., p. 937. Sur le deuil du grand-oncle frère aîné du grand-père,cf. id., p. 937 également. Sur le deuil du cousin issu de germain, cf. id., p. 942. Sur le deuil de l'arrière grand-oncle frère aîné du bisaïeul, cf. id., p. 942 également.

distorsion qui joue exclusivement dans le sens de la consolidation de l'autorité du chef de culte (31).

Très remarquables aussi sont les effets du décrochement du centre du réseau des relations ecclésiales, position du chef de culte, par rapport au point homologue du réseau des relations de parenté, position de l'aîné. Ce décrochement, en introduisant un certain jeu dans les mécanismes de dévolution de l'autorité, a été un des facteurs patents d'anarchie à l'époque Zhou. Il a eu pour cause première la complication de la définition de la primogéniture résultant de la polygynie, elle-même pratiquée pour des raisons en grande partie religieuses touchant au souci d'assurer la continuation de la lignée ancestrale :

«Pourquoi le Fils du Ciel et les seigneurs féodaux épousent-ils neuf femmes ensemble, rapporte Ban Gu 班固? Parce qu'ils élargissent ainsi le fil de la succession qui les continuera, et cela d'autant plus que sont plus importantes les affaires de leur État» (32).

L'institution chinoise de la polygynie, qui sera étudiée ultérieurement, se distingue de la polygamie ordinaire en ceci, que le mariage n'est célébré qu'une seule fois, et que sont épousées avec la conjointe plusieurs suivantes, sœurs et nièces. Une stricte hiérarchie régnant entre toutes ces femmes, l'ordre purement chronologique des naissances entre les frères ne pouvait manquer d'être recoupé par les préséances entre les mères. Dans la définition de la primogéniture, le Ritualiste a même fait prévaloir le rang de la mère sur l'âge du fils, de telle sorte que l'aînesse est prise en considération non pas par référence à l'ensemble des frères consanguins, mais par référence au groupe des frères germains issus de la mère du rang le plus élevé. Le continuateur du père, le chef de culte, est ainsi normalement le *fils aîné de l'épouse principale* *diqi zhanqzi* 嫡妻長子:

«Entre les fils de l'épouse principale, celui qui est institué est choisi selon l'aînesse et non selon la sagesse ; entre tous les fils consanguins, celui qui est institué est choisi selon le rang (de sa mère) et non selon l'aînesse» (33).

Les difficultés surgissent lorsque l'épouse principale n'a pas de

31 — Ces effets apparaîtront sur le plan de l'organisation féodale.

32 — Cf. *Baihu tong* 白虎通, ch. XL (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936), p. 258. On sait que le rédacteur du *Baihu tong* fut Ban Gu. Le chapitre cité est le ch. 40.

33 — Cf. *Gongyang zhuan* 公羊傳, à la 1ère année du règne de Yinggong 隱公 (*13 classiques*, p. 31).

fils, car la doctrine n'est pas unanime sur les rangs des épouses secondaires. He Xiu 何休 en rapporte les divergences en ces termes :

«... Selon les rites, lorsque l'épouse principale n'a pas de fils, est institué celui de la suivante de droite ; si la suivante de droite n'a pas de fils, est institué celui de la suivante de gauche ; si la suivante de gauche n'a pas de fils, est institué celui de la nièce ou de la jeune sœur de l'épouse principale ; si la nièce ou la jeune sœur de l'épouse principale n'ont pas de fils, est institué celui de la nièce ou de la jeune sœur de la suivante de droite ; si la nièce ou la jeune sœur de la suivante de droite n'ont pas de fils, est institué celui de la nièce ou de la jeune sœur de la suivante de gauche.

«L'École substantialiste applique le principe qu'il faut accorder un privilège d'affection au parent le plus proche, et donne la préférence à la jeune sœur ; l'École formaliste applique le principe qu'il faut accorder un privilège de respect au parent le plus honorable, et donne la préférence à la nièce. Si le fils de la jeune sœur est décédé en laissant un petit-fils, l'École substantialiste, appliquant son principe, donne la préférence au frère le plus jeune du défunt, l'Ecole formaliste, appliquant le sien, donne la préférence au petit-fils» (34).

Ainsi, les uns donnaient la préséance à la sœur sur la nièce, comme plus proche parente que l'autre, les autres à la nièce sur la sœur, comme plus digne de respect. La nièce désignée pour suivre une épousée, conjointe principale ou suivante, était en effet la fille du frère aîné (35), ce qui incitait les formalistes à lui accorder la préséance en tant que représentante de la branche aînée, bien que d'une génération inférieure. Encore la divergence ne touche-t-elle ici que les rangs des épouses à partir de la quatrième ; mais selon le *Baihu-tong* 白虎通 les deux écoles substantialiste et formaliste, ou peut-être à tout le moins les plus radicaux de leurs doctrinaires, se séparaient déjà sur la détermination des rangs de deuxième et de troisième épouse :

«L'École substantialiste, se réglant sur la correspondance avec le Ciel, donnait priorité à l'épouse de gauche ; l'École formaliste, se réglant sur la correspondance avec la Terre, donnait priorité à l'épouse de droite» (36).

De toute manière, l'ascendant que pouvait procurer le rang par la mère dans la progéniture, tous se fussent-ils accordés sur son classement,

34 — Cf. le commentaire du passage qui vient d'être cité du *Gongyangzhuan*.

35 — Cf. *Congyangzhuan*, à la 19e année du règne de Zhuanggong 莊公 (*13 classiques*, p. 232).

36 — Cf. *Baihutong*, ch. 40 (éd. *Congshu jicheng*, p. 259).

entre les frères consanguins, devenait pratiquement négligeable dès que l'aînesse retombait au niveau du deuxième lit, les dénivellations de la hiérarchie entre épouses secondaires ne suffisant manifestement plus à contre-balancer les différences d'âge pour peu que celles-ci fussent accusées et jouassent en sens contraire. En fait, la seule distinction bien acquise était celle qui se faisait entre le groupe des *fils du premier lit dizi* 嫡子, d'une part, et les *fils consanguins de tous les autres lits shuzi* 庶子, d'autre part. C'est pourquoi après le décès de l'épouse principale du roi Jing 景, dont le fils unique n'avait pas vécu, le plus âgé de tous les autres princes, Wangzi Zhao 王子朝, soutient ses prétentions à la succession par l'argument suivant :

«Les décrets des anciens rois prescrivent que si la première épouse royale n'a plus de postérité, il faut instituer par priorité le plus âgé (de tous les autres fils indistinctement) ; qu'en cas de fils du même âge, on prenne le plus vertueux ; qu'en cas de vertu égale, on prenne celui qu'indiquera la divination» (37).

L'idée d'introduire des critères tels que celui de la sagesse ou celui de la prédestination décelée par divination, pour suppléer au défaut de netteté de la ligne de primogéniture, trahit un dérèglement institutionnel en réalité irrémédiable car résultant du conflit de deux préoccupations contradictoires : d'un côté celle de rendre incontestable la position du continuateur du père en la déterminant par référence à une relation de parenté hors des prises de l'arbitraire ; de l'autre, celle d'échapper aux aléas de la continuation naturelle de la lignée en en multipliant les fils au point de les embrouiller. Dans ces conditions il ne faut pas s'étonner que l'histoire des Zhou fournisse des exemples de déviation, non pas seulement plus ou moins insensible mais tout-à-fait caractérisée, des règles de l'institution du continuateur du père. Le plus notoire est celui de l'éviction de Boyi 伯邑, fils aîné du roi Wen 文, par son cadet Fa 發, le futur roi Wu 武, choisi par son père comme successeur (38). A Lu 魯, Kuo 括, fils aîné du neuvième duc Wugong 武公, est écarté de la succession au profit de son cadet Xi 戲, le futur duc Yigong 懿公, pour lequel le roi Xuan 宣 marquait une préférence (39). En dehors des maisons royale ou seigneuriales, nous savons par Sima Qian que le

37 — Cf. *Zuozhuan*, à la 26e année du règne de Zhaogong 昭公 (éd. *Shisanjing zhushu* p. 2105).

38 — Cf. *Shiji*, ch. XXXV (éd. *Zhonghua shuju*, p. 1563).

39 — Cf. *Shiji*, ch. XXXIII (éd. *Zhonghua shuju*, p. 1527).

célèbre Meng Changjun 孟嘗君 était le fils puîné, choisi cependant comme successeur par son père Tian Ying 田嬰, ministre de Qi 齊 (40) et encore que Zhao Yang (Jianzi) 趙鞅 (簡子), grand officier de Jin 晉, désigne pour lui succéder son fils Wu Qiu (Xiangzi) 毋卹 (襄子) né d'une servante de race barbare mais doté d'une brillante intelligence (41).

Au point de vue des rapports du système cultuel et de la parenté, ce dérèglement est particulièrement digne d'intérêt en ceci, qu'il n'affecte jamais le premier et a touché seulement la seconde, révélant ainsi lequel des deux dominait l'autre. En effet, les historiens ne rapportent pas un seul cas de pluralité aberrante de chefs de culte pour un même collège cultuel, alors que les distinctions faites selon l'aînesse dans la parenté des frères sont incohérentes. L'usage établi de distinguer quatre classes de frères germains désignés soit comme *aîné, bo* 伯, soit comme *puîné zhong* 仲, soit comme *cadet shu* 叔, soit comme *benjamin, ji* 季 ne doit-il pas être reconnu comme entièrement irrationnel ? Car ou bien la distinction est relative, et elle ne peut se formuler que par deux corrélatifs couplés, tels que ceux du couple *kun-di* 昆弟 désignant les *collatéraux plus âgés* et *moins âgés* les uns par rapport aux autres (42); ou bien elle est absolue, et il faut alors autant de termes significatifs de rangs qu'il peut survenir de frères, c'est-à-dire qu'il en faut une suite indéfinie et non limitée à quatre. Les écoles tentaient de rendre cohérente l'incohérence en réservant la désignation de *bo aîné*, au premier né, celle de *ji benjamin*, au dernier né, puis en donnant celle de *zhong puîné*, à tous les frères suivant l'aîné jusqu'à l'avant-dernier, lui-même désigné comme *shu cadet*, et c'était la doctrine des Substantialistes, ou bien inversement en donnant la désignation de *shu cadet*, à tous les

40 – Cf. *Shiji*, ch. LXXV (éd. *Zonghua shuju*, p. 2353).

41 – Cf. *Shiji*, ch. XLIII (éd. *Zonghua shuju*, p. 1789).

42 – C'est d'ailleurs de cette manière que l'usage extérieur se fixera, gardant seulement les deux termes *bo* 伯 et *shu* 叔, pour désigner corrélativement les plus âgés et les moins âgés les uns par rapport aux autres, les termes *zhong* 仲 et *ji* 季 tombant en désuétude dans la terminologie de la parenté. Le couple *bo-shu* deviendra alors synonyme du couple *kun-di* 昆弟 (auquel sera le plus souvent substitué le couple synonyme *xiong-di* 兄弟). Cependant, *bo-shu* tendra à s'appliquer aux générations d'ascendants, *kun-di* (ou *xiong-di*) étant réservé à la génération de référence.

frères précédant le dernier et nés après le second, lui-même désigné comme *zhong puîné*, et c'était la doctrine des formalistes (43). Ingénieuses, ces théories ne correspondent pas à la pratique, qui demeurait fort confuse. L'origine de la confusion est probablement que la quadruple distinction provient d'une tentative de sériation des relations de premier né à frères suivants selon les groupes ordonnés de frères germains, tentative dont une autre trace est l'existence d'un synonyme de *bo* 伯 *aîné*, le mot *meng* 孟, réservé au premier né d'un second lit (44); mais que cette tentative a tourné court à cause des flottements de l'application du principe de primogéniture. Toujours est-il que la quadruple classification des frères a été réduite à l'état de fausse structure de parenté, employée seulement, comme on le verra, dans les appellations personnelles, et de façon très conventionnelle.

Somme toute, lorsque l'application des structures cultuelles aux structures de parenté a provoqué des tensions, ce sont les structures de parenté qui se sont déformées. Le principe de primogéniture a entraîné par contre-coup l'attribution rituelle du rang de *fils aîné taizi* 太子 même à un cadet s'il prenait la position de continuateur de son père. Bien plus, ce rang a pu, à Lu 魯, être attribué à un frère désigné comme continuateur de son frère, dans le cas de Gongsun Yingqi 公孫嬰齊 chargé de pourvoir au culte de Gongsun Guifu 公孫歸父 de la même génération que lui. «Qui succède à quelqu'un devient son fils», écrit l'Annaliste à ce propos (45).

Ici apparait l'institution de l'adoption, qui, dans la Chine ancienne, créé une parenté artificielle dans un but essentiellement cultuel. Elle n'existe pas pour les filles, n'est possible qu'à défaut de toute postérité, et ne se pratique que sur un fils adoptif unique destiné à reformer le maillon manquant dans la chaîne selon laquelle se transmettra la charge du culte. L'adopté perd sa parenté originelle, ce que marque le

43 — Cf. *Baihu tong*, ch. 33 (éd. *Congshu jicheng*, p. 231).

44 — Cf. *Baihu tong*, ch. 33 (éd. *Congshu jicheng*, p. 230).

45 — Cf. *Congyang zhuan* à la 8e année du règne de Chenggong 成公 (*13 classiques*, p. 544). Il faut remarquer toutefois que sur la parenté naturelle de Gongsun Yingqi et de Gongsun Guifu, la version donnée dans le *Gongyang zhuan* n'est pas reçue par tous les auteurs, certains estimant que le Gongsun Yingqi institué continuateur de Gongsun Guifu n'était pas le frère de Gongsun Guifu, mais un autre personnage portant le même nom (cf. Legge, *The Chinese Classics*, Hong-kong 1960, vol. V, *The Ch'un Tsew with the Tso-Chuen*, p. 388). En tout état de cause, le principe que «qui succède à quelqu'un devient son fils» n'en est pas moins unanimement reconnu par toute la tradition.

déclassement de ses obligations de deuil à l'égard de ses parents naturels ; mais il gagne une parenté nouvelle, dont les relations sont sanctionnées dans les deux sens exactement par les mêmes obligations de deuil que celles qui sanctionnent la parenté par le sang (46). Les liens étroits qui existent entre l'institution de l'adoption et le régime du culte ressortent bien des conditions d'exercice de la faculté d'adopter telles que les expose le commentaire canonique du chapitre du deuil du *Yili*. Un premier passage les énonce en ces termes :

«Qui peut devenir le successeur de quelqu'un ? Celui qui appartient à un même collège cultuel le peut. Qui peut-on y prendre pour devenir le successeur de quelqu'un ? Un fils d'une ligne secondaire» (47).

Ce premier passage est éclairé par un second, qui est le suivant dans les éditions traditionnelles :

«Le chef du grand culte est celui qui régit ce qu'il y a de plus hono rable ; le chef du grand culte est celui qui rassemble tous les membres du clan. C'est pourquoi sa succession ne peut être interrompue. Les membres du clan prennent (éventuellement) un fils d'une ligne secondaire pour succéder au grand chef de culte (s'il est sans postérité). Un fils d'une ligne principale ne peut succéder (comme fils adoptif) au grand chef de clan» (48).

La fin de ce texte donne à croire que s'il ne restait pas d'autre descendant à un ancêtre fondateur que quelques continuateurs d'ancêtres proches dans des lignées de cadets, avec chacun seulement un fils, constituant pour lui la ligne principale de sa propre descendance, la continuation des cultes mineurs devrait être préférée à celle du culte majeur, ce qui est en contradiction avec le début du texte. Il semble donc que quelque corruption ait déformé le sens du morceau, auquel le *Baihu-tong* attache une tout autre signification :

«Le commentaire canonique du chapitre du deuil du *Yili* déclare que la succession du grand chef de culte ne peut pas être interrompue, et qu'on peut prendre pour cette succession quelqu'un qui appartient à un même collège cultuel en en faisant un fils adoptif. Qu'est-ce que cela signifie ?

«Cela signifie que la succession d'un petit chef de culte peut être interrompue, mais que celle du grand chef de culte ne le peut pas ; de sorte qu'on abandonnera (la succession laissée par là vacante) de son propre père pour aller succéder au grand chef de culte. Ainsi se marque

46 — Cf. *Yili*, ch. *Sangfu* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 868).

47 — Cf. *Yili*, ch. *Sangfu* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 841).

48 — Cf. *Yili*, ch. *Sangfu* (éd. *Shisanjing zhushu*, p 868).

l'importance du culte par lequel est honoré l'ancêtre (fondateur), et la continuité de la succession du grand chef de culte» (49).

Le désaccord des sources a suscité de nombreuses discussions chez les auteurs classiques, certains, après He Xiu 何休 (50), estimant que l'adoption n'était autorisée que pour assurer la continuîté du grand culte. Tao Hongqing 陶鴻慶 réfute cette thèse trop restrictive en rappelant plusieurs passages du *Liji* qui impliquent la pratique de l'adoption à l'intérieur de collèges cultuels mineurs (51). Il semble que la règle rituelle ait été celle-ci : tout homme dépourvu de descendance avait le droit de prendre un fils adoptif à l'intérieur de son collège cultuel, et le prenait alors dans une ligne secondaire, c'est-à-dire parmi des fils cadets, de manière à respecter la continuîté naturelle régulière de la succession d'autrui ; toutefois, le soin de pourvoir à un culte ancestral en déshérence ne devenait un devoir l'emportant sur le souci de sa propre succession qu'à l'égard du culte majeur, en tout cas du grand culte de l'ancêtre fondateur. Et en effet, les défunts dont le culte particulier s'était éteint soit pour cause de défaut de postérité, soit régulièrement par suite de l'évolution du petit culte, pouvaient toujours en dernière ressource prendre position de sous-commensal anonyme de l'ancêtre fondateur, et donc bénéficier encore du culte tant que l'ancêtre fondateur en recevait un ; alors qu'au contraire la cessation du culte de l'ancêtre fondateur signifiait non seulement la fin immédiate de tout service liturgique pour cet ancêtre et les ancêtres lointains qui suivaient son sort, mais en outre l'arrêt définitif et complet, à brève échéance, de toute forme de culte au bénéfice des ancêtres proches, au terme de l'évolution du culte mineur.

Les conditions de l'adoption éclairent singulièrement bien les rapports du système cultuel et de la famille. Adopter un fils, c'est porter à la famille d'autrui la plus grave atteinte qui se puisse, en privant un père d'un fils. Une telle atteinte n'est tolérée que pour sauver, au prix de l'intégrité de la communauté familiale des vivants, l'intégrité de la communauté supra-familiale des morts, et pour autant que dans celle-ci les parents par le sang de l'adopté finiront par se retrouver aussi proche de lui qu'avant l'adoption, puisqu'ils doivent appartenir au même collège cultuel que le père adoptif, et qu'ainsi leurs mânes, avec les

49 — Cf. *Baihu tong*, ch. 7 (éd. *Congshu jicheng*, p. 74-75).

50 — Cf. son commentaire du *Gongyang zhuan* à la 24e année de Zhuanggong (*13 classiques*, p. 241).

51 — Cf. Tao Hongqing 陶鴻慶, *Duli zhiyi Zuozhuan bieshu* 讀札志疑左傳別疏 (Pékin 1963), p. 1-2.

siennes et celles de son continuateur institué, iront un jour rejoindre définitivement les mânes de l'ancêtre fondateur.

Si les relations familiales sont les relations élémentaires qui soudent toute construction sociale dans la Chine archaïque, leur dessin purement généalogique, rendu plus ou moins fragile par les irrégularités dont sa construction est inévitablement marquée du fait de la contingence de son développement, est entièrement repris dans l'édification d'une autre architecture, infiniment plus solide en raison de sa perfection mathématique, et qui, à cause de son importance, est prise pour pièce maîtresse de l'organisation de l'ensemble de la société : celle du culte. Pour chacun la communauté familiale, de laquelle il reçoit sa vie durant un soutien ne lui faisant jamais défaut, est sans prix ; mais combien plus précieux encore est le système cultuel qui procure à tous la survie illimitée dans l'au-delà !

Que d'inscriptions de vase cultuel se terminant par la formule qui figure sur le grand tripode de Ke 克 par exemple :

«Puissè-je, moi Ke, obtenir des dizaines de milliers d'années sans limite, en ayant des enfants et petits-enfants qui utiliseront perpétuellement ce vase précieux !» (52).

Ces dizaines de milliers d'années sont celles d'une longévité dont aujourd'hui encore l'idéogramme stylisé orne les cercueils : la longévité de la vie éternelle, entretenue par les sacrifices offerts aux esprits des morts. Celui qui par ses mérites a obtenu de pouvoir fondre le vase rituel dédié à ses ancêtres qui est le signe du culte qu'il rend à ceux-ci, espère gagner en retour la protection transcendante qui maintiendra ininterrompus les fils d'une descendance grâce à laquelle continueront d'être offertes éternellement dans ce même vase les substances prises aux victimes sacrifiées dont il pourra lui aussi, après son trépas, être le bénéficiaire, pour en entretenir sa vie spirituelle en communion avec ses pères défunts. Le culte accompli par chacun est la condition du culte que chacun recevra. C'est pourquoi non seulement le système cultuel a fait l'objet de l'élaboration la plus poussée de la part du Ritualiste, mais encore ceux qui s'y soumettaient en ont accepté la discipline avec une extrême docilité, même lorsqu'elle représentait une contrainte déformant les cadres établis de la vie familiale. Par suite, ces cadres se sont peu à peu transformés ; la famille primitive a évolué : elle s'est de mieux en mieux structurée institutionnellement sous l'influence de la religion des ancêtres.

Ce développement ayant commencé bien avant que le système cultuel ne parvînt à sa forme achevée, certains vestiges de structures

52 — Formule finale de l'inscription du *Da Ke ding* 大克鼎.

cultuelles archaïques ont pu survivre dans le système canonique de l'organisation de la famille. Aussi, avant d'aborder l'étude des institutions proprement familiales, est-il nécessaire de remonter dans l'histoire, autant que faire se pourra, aux stades pré-canoniques du culte ancestral.

CHAPITRE II

LES ORIGINES DU CULTE ANCESTRAL DES ZHOU

Les canons rituels post-confucéens projettent idéalement les formes institutionnelles qu'ils exposent jusqu'aux origines de la dynastie Zhou, en y voyant l'œuvre de Zhougong Dan 周公旦, frère du roi Wu 武 et prestigieux instituteur de la monarchie sous le règne du roi Cheng 成, au début du XIe siècle. A en croire le chapitre *Mingtang* du *Liji*, celui-ci à «la sixième année (de sa régence), ayant réuni tous les seigneurs féodaux en audience de cour dans le *Palais des Lumières Mingtang* 明堂, institua les rites, établit la musique, proclama les mesures, et l'univers s'y soumit dans son immensité» (1).

Dès lors que cette transposition pure et simple des principes canoniques plus d'un demi millénaire en arrière est révoquée en doute, pour juger de l'état réel des institutions au début de la dynastie, dans ce passé lointain antérieur même à la naissance de la littérature, il n'est pas d'autre moyen que de scruter les traces laissées dans l'épigraphie contemporaine ou dans la tradition historique ultérieure par les supports matériels du culte : les temples dans lesquels il s'accomplissait. Deux passages du Liji décrivent l'organisation des temples telle que le Ritualiste la définissait beaucoup plus tard. En voici le premier, qui figure au chapitre *Wangzhi* :

«Au Fils du Ciel reviennent sept temples : trois temples du côté *zhao* 昭, trois temples du côté *mu* 穆 et le temple de l'ancêtre fondateur qui font sept.

«Aux seigneurs féodaux reviennent cinq temples : deux temples du côté *zhao*, deux temples du côté *mu* et le temple de l'ancêtre fondateur qui font cinq.

«Aux grands officiers reviennent trois temples : un temple du côté

1 – Cf. *Liji*, ch. *Mingtang* (*Shisanjing zhushu*, p. 1377).

zhao, un temple du côté *mu* et le temple de l'ancêtre fondateur qui font trois.

«Aux simples gentilhommes revient un seul temple.

«Les gens du commun font leur sacrifice dans leur résidence.

«Dans les temples ancestraux du Fils du Ciel et des seigneurs féodaux, le sacrifice du printemps s'appelle *yue* 礿 (禴), le sacrifice d'été s'appelle *di* 禘, le sacrifice d'automne s'appelle *chang* 嘗, le sacrifice d'hiver s'appelle *zheng* 烝 » (2).

Quant au second texte, il figure dans le chapitre *Jifa* et se lit comme il suit :

«L'univers est régi par le roi qui partage les territoires, fonde les fiefs, établit la métropole, créé les chefs-lieux et érige les temples, les reposoirs, les tertres et les aires liturgiques, pour qu'y soient exécutés les sacrifices en nombre accordé à la proximité plus ou moins grande des parents défunts.

«C'est ainsi que le roi érige sept temples, un tertre et une aire. A savoir : le temple du père, le temple du grand-père, le temple du bisaïeul, le temple du trisaïeul et le temple de l'ancêtre fondateur (3), temples dans chacun desquels un sacrifice est exécuté chaque mois ; comme temples des ancêtres lointains, deux reposoirs (4) où sont exécutés seulement des sacrifices saisonniers ; comme lieux de sacrifices pour les ancêtres quittant les reposoirs, un tertre, et pour les ancêtres quittant le tertre, une aire, tertre et aire où sont exécutés des sacrifices s'il y a lieu d'implorer les ancêtres concernés et dans ce cas seulement ; les ancêtres qui quittent l'aire passent à la condition de fantôme.

2 — Cf. *Liji*, ch. *Wangzhi* (*Shisanjing zhushu*, p. 569).

3 — Les appellations d'ascendants défunts figurant dans ce texte ne sont pas les mêmes que celles qui figurent dans le texte précédent.Celles qui sont utilisées ici se retrouvent en épigraphie. Leur sens ne fait aucun doute, et les commentateurs en donnent d'ailleurs les équivalents en termes usuels.

4 — A été traduit par *reposoir* le terme *tiao* 祧, qui est interprété par les commentateurs comme dérivé du mot *chao* 超 *dépasser*, et qui désigne des sanctuaires où sont déposées les tablettes des ancêtres qui ont *dépassé*, du fait de l'évolution du petit culte avec la succession des générations, les limites de ce culte. Dans la maison royale Zhou, il y avait deux *reposoirs* particuliers, qui n'étaient autres que les sanctuaires permanents voués aux cultes indéfinis des deux fondateurs de la dynastie, les rois Wen et Wu. Dans les maisons seigneuriales, il n'y avait pas de *reposoirs* particuliers, mais le temple de l'ancêtre fondateur, où étaient déposées les tablettes des ancêtres lointains, en tenait lieu (Cf. *Zuozhuan*, à la 9e année du règne du duc Xiang, *Shisanjing zhushu*, p. 1242, avec le commentaire de Du Yu).

Ce sujet sera repris *infra*, p. 119-120.

«Les seigneurs féodaux érigent cinq temples, un tertre et une aire. A savoir : le temple du père, le temple du grand-père, le temple du bisaïeul, temples dans chacun desquels un sacrifice est exécuté chaque mois ; le temple du trisaïeul et le temple de l'ancêtre fondateur, où sont exécutés seulement des sacrifices saisonniers ; comme lieux de sacrifices pour les ancêtres quittant les temples ancestraux, un tertre, et pour les ancêtres quittant le tertre, une aire, tertre et aire où sont exécutés des sacrifices s'il y a lieu d'implorer les ancêtres concernés et dans ce cas seulement ; les ancêtres qui quittent l'aire passent à la condition de fantôme.

«Les grands officiers érigent trois temples et deux tertres. A savoir : le temple du père, le temple du grand-père, le temple du bisaïeul, temples dans chacun desquels sont exécutés seulement des sacrifices saisonniers ; le trisaieul et l'ancêtre fondateur n'ont pas de temple et quand il y a lieu de les implorer les tertres servent à l'exécution des sacrifices ; les ancêtres qui quittent les tertres passent à la condition de fantôme.

«Aux gentilshommes de première naissance (5) reviennent deux temples et une aire. A savoir : le temple du père et le temple du grand-père, temples dans chacun desquels sont exécutés seulement des sacrifices saisonniers ; le bisaïeul (6) n'a pas de temple et quand il y a lieu de l'implorer le tertre sert à l'exécution des sacrifices ; les ancêtres qui quittent le tertre passent à la condition de fantôme.

«Aux chefs de l'administration revient un temple, à savoir le temple du père. Le grand-père n'a pas de temple, mais des sacrifices lui sont offerts. Les ancêtres au-delà du rang de grand-père passent à la condition de fantôme.

«Les gentilshommes de commune naissance (7) et les gens du commun n'ont pas de temple. Après leur mort leur condition est dite condition de fantôme» (8).

Ces deux textes comptent parmi les plus épineux de toute la littérature canonique. A les rendre cohérents jusque dans les détails à la fois

5 — Le texte porte *shishi* 適士 = *dishi* 嫡士 *gentilhomme issu d'une épouse principale*. Les commentaires indiquent qu'il s'agit de gentilshommes de rang supérieur.

6 — Le texte porte *trisaïeul*, mais les commentateurs s'accordent à reconnaître qu'il s'agit evidemment d'une erreur matérielle pour *bisaïeul*.

7 — L'expression utilisée, parallèle à celle qui a été signalée dans la note 5 précédente, est l'expression *shushi* 庶士 *gentilhomme issu d'une épouse secondaire*. Les commentaires indiquent qu'il s'agit des gentilshommes de classe subalterne.

8 — Cf. *Liji*, ch. *Jifa* (*Shisanjing zhushu*, p. 1911).

entre eux et avec le reste de la tradition concernant le culte ancestral, ont été dépensés vainement des siècles d'ingéniosité érudite. Cependant, à n'en considérer que les grandes lignes, ils s'accordent d'emblée avec la théorie du système des relations cultuelles sur deux points essentiels : d'une part le temple dédié à l'ancêtre fondateur, lorsqu'il existe, demeure établi pour celui-ci indéfiniment, alors que les autres ancêtres ne sont honorés dans les temples qui leur sont propres que dans les limites d'une certaine proximité avec leurs descendants ; d'autre part, les ancêtres proches quittent graduellement leurs temples en devenant des ancêtres plus lointains. La première de ces dispositions traduit évidemment la distinction du grand culte et du petit culte, tandis que la seconde découle de la nature évolutive des cultes mineurs. Quant au reste, les principales particularités qui apparaissent dans le système des temples sans que l'analyse de la structure des collèges cultuels ait laissé prévoir sont les suivantes. D'abord la diminution du nombre des temples ancestraux à mesure que s'abaisse le rang social du chef de culte : il s'agit là d'un trait entre bien d'autres accusant la hiérarchisation rituelle de la société chinoise ancienne. Ensuite la variété des lieux de culte,variété grâce à laquelle certains services liturgiques secondaires peuvent être exécutés en dehors des temples réguliers et en prolongeant le petit culte, sans toutefois remettre vraiment en cause le principe de la limitation de celui-ci. Enfin et surtout l'ordonnance des temples réglée sur l'opposition d'un côté appelé *zhao* et d'un côté appelé *mu*.

Sans chercher à analyser de prime abord ces caractéristiques, prenons-en l'histoire comme fil conducteur pour tenter de remonter, à travers la documentation traditionnelle et la documentation épigraphique touchant les temples, jusqu'aux origines du régime cultuel Zhou. Sans doute chemin faisant le départ se fera-t-il tout naturellement entre les données historiques et les adjonctions factices dues à la spéculation ritualiste, dont le mélange aboutit aux incohérences qui rendent insolubles les problèmes d'interprétation directe des textes canoniques. Il va de soi que l'enquête portera avant tout et essentiellement sur le point capital de la distinction des deux sortes de temples, — autrement dit des deux sortes de cultes —, majeurs et mineurs, caractérisant si généralement toute l'organisation de la liturgie et des relations ecclésiales.

La nature propre du sanctuaire dédié à l'ancêtre fondateur transparait dans l'appellation de *(grand) temple (da) miao* (大)廟 qui lui est plus spécialement réservée, alors que les sanctuaires des ancêtres proches sont formellement désignés par le mot *gong* 宮 qui s'applique communément à toute espèce d'édifice couvert quel qu'il soit, de caractère résidentiel ou même administratif aussi bien que cultuel, mais qui sera ici conventionnellement traduit par le terme *monument* pour autant que, selon le commentaire de Duan Yucai 段玉裁 au *Shuowen*

jiezi 說文解字 (9), le mot *gong* se rapporte au volume extérieur de la construction par opposition au mot *shi* 室, lequel se rapporte au volume intérieur et sera traduit par *salle*, conventionnellement également.

En vérité le terme *gong* est dans le vocabulaire archaïque un terme générique , sous la rubrique duquel le *Erya* classe toute la terminologie architecturale de l'époque, et en particulier le mot *miao temple*, défini comme flanqué à l'Est et à l'Ouest de deux *xiang* 廂 *murs d'enceinte* susceptibles de servir d'appui à des dépendances, puis, par extension, ces *dépendances* elles-mêmes (9'). Lorsque les traités rituels tels que le *Liji* appellent indifféremment *temples miao* tous les sanctuaires ancestraux du grand et du petit culte, le mot est pris dans son acception architecturale, et le Ritualiste donne à entendre que ces sanctuaires sont des constructions d'une certaine importance, pourvues d'annexes. En ce sens, même les *monuments* du petit culte sont des *temples*, architecturalement parlant. Mais ce rapport sémantique se trouve renversé sur le plan de l'onomastique propre des édifices du culte, le terme *miao* n'entrant que dans les appellations des sanctuaires voués au culte de l'ancêtre fondateur de lignée, *temples* par excellence, alors que les appellations des sanctuaires voués aux cultes des ancêtres proches sont composées du terme *gong monument*, plus général et donc moins honorifique.

La distinction formelle entre *(grand) temple (da) miao* et *monument gong* devient rituellement obligatoire dès qu'au lieu de se rapporter aux sanctuaires ancestraux en général le texte mentionne tel ou tel édifice individualisé où se déroule un culte particulier. C'est pourquoi, masquée dans les traités rituels, elle n'apparait que dans les annales historiques : dans le *Chunqiu* et ses commentaires canoniques. Cependant, pour bien l'y relever dans le style de l'Annaliste, il importe de tenir compte de dérogations cultuelles résultant de la situation, unique dans l'histoire de la féodalité chinoise, du premier seigneur inféodé à Lu 魯, Zhougong Dan 周公旦. Celui-ci, frère du roi Wu et tuteur du roi Cheng, ne prit jamais possession de son fief, retenu qu'il était à la cour par les devoirs de sa charge de vice-roi ; aussi la tradition le désigne-t-elle par un titre ducal qui n'est pas celui auquel lui donnait droit son inféodation en qualité de seigneur de Lu, mais celui qui s'attachait à ses fonctions de grand officier du rang de duc dans la maison royale

9 – Cf. Commentaire de l'article *gong* 宮 du *Shuowenjiezi.*

9'– Cf. ch. 5 du *Erya*, intitulé *Shigong* 釋宮 *Lexicologie des monuments.* L'article sur le mot *miao* 廟 est à la p. 178 de l'éd. *Shisanjing zhushu*

Zhou, le titre de *Zhougong, duc de Zhou* (10). Quant au titre de *Lugong duc de Lu,* qui lui avait été conféré, il le transmit de son vivant même à son fils aîné Boqin 伯禽 (11), lequel devint ainsi en fait premier seigneur et fondateur de la maison féodale de Lu fondée en droit par son père Zhougong Dan. Ce dernier, en raison des services éminents qu'il avait rendus à la royauté, fut reconnu digne d'être honoré par ses descendants, donc à Lu, d'un culte de forme royale, à titre privilégié. La maison de Lu possédait ainsi deux temples d'ancêtre fondateur de fondation perpétuelle, l'un dédié à Zhougong Dan, de rite royal, et l'autre dédié à Lugong Boqin, de rite ducal. Des deux, c'est au second que s'appliquaient les règles du rituel régulier. Toutefois, la dénomination de *Grand temple Damiao* étant déjà utilisée pour le temple royal de Zhougong Dan, pour le temple de Lugong Boqin, par dérogation, il lui en était substitué une autre, signalée dans deux des trois commentaires canoniques des annales à la 13e année de règne du duc Wen : soit celle de *Dashi* 大室 *Grande salle*, que rapporte le *Gouliang zhuan*, soit celle de *Shishi* 世室 *Salle perpétuelle* que rapporte le *Gongyang zhuan* (12). Peu importe ici l'acception courante du mot *shi, salle*, qui est dans le *Erya* et le *Shuowen* présenté comme synonyme de *gong, monument* ; de toute manière le terme prenait dans la dénomination du temple de Lugong une valeur spéciale, par convention rituelle.

10 — On sait que le territoire métropolitain de la nouvelle royauté fut divisé en deux parties, la partie occidentale, celle où se trouvait à l'époque Yin l'ancienne maison territoriale de Shao 召, fut confiée à l'administration d'un chef de cette maison nommé Shi 奭 (présenté par erreur comme de race Zhou par Sima Qian), tandis que la partie orientale, celle où devait être construite la nouvelle capitale Zhou, fut confiée à l'administration de l'un des fils de premier lit du roi Wen 文, nommé Dan 旦. Shi 奭 reçut le titre de duc de Shao 召, Shaogong 召公, alors que Dan reçut le titre de duc de Zhou, Zhougong 周公 ; toutefois, Shao et Zhou ne sont pas ici des noms de fiefs, mais des noms d'*apanages cai* 采 *(terres* dont les revenus étaient la prébende du titulaire d'une charge d'officier) ; et le duc de Shao comme le duc de Zhou n'étaient comme tels ni l'un ni l'autre des seigneurs féodaux, mais des grands officiers du roi (les fiefs qui seront créés pour leurs maisons seront ceux de Yan 燕 et de Lu 魯, respectivement). C'est pour marquer cette distinction qu'ils seront ici désignés par les expressions Shaogong et Zhougong (duc Shao et duc Zhou) directement transcrites du chinois, au lieu des expressions duc *de* Shao et duc *de* Zhou, qui prêtent à confusion. Les noms d'apanage faisant d'ailleurs fonction de noms de famille.

11 — Cf. *Shiji*, ch. 33 (Éd. *Zhonghua shuju*, p. 1524).

12 — Cf. éd. *Shisanjing zhushu, Gouliang zhuan*, p. 250 et *Gongyang zhuan*, p. 418.

En dehors de cette exception, la règle observée est bien de dénommer *gong monument* les temples des ancêtres proches, et *miao temple* le temple de l'ancêtre fondateur. A la 3e année de règne du duc Cheng 成 de Lu 魯 (588), l'Annaliste enregistre la destruction accidentelle du *Nouveau monument* : il s'agit du sanctuaire que venait d'édifier le duc Cheng pour le culte de son père défunt, le duc Xuan 宣, ainsi que l'explique le *Gongyangzhuan* (13). Et Kong Yingda glose le passage en disant :

«Le terme *gong monument* est employé intentionnellement pour montrer qu'il ne s'agit pas du *miao temple*» (14) (c'est-à-dire du *temple* de l'ancêtre fondateur).

Enumérant les édifices érigés par Zhougong Dan dans la nouvelle capitale fondée à Luo 洛, le chapitre 48 du *Yizhoushu* les mentionne dans les termes suivants :

«Alors il établit cinq monuments : le *Grand temple Damiao* 大廟, le *Monument ancestral Zonggong* 宗宮, le *Monument du père défunt Kaogong* 考宮, la *Grande résidence Luqin* 路寢 et le *Palais des Lumières Mingtang* 明堂» (15).

Ce texte récapitule d'abord les cinq grands édifices de la ville, en les désignant tous ensemble par le mot *gong monument* pris dans son acception générique. Puis il les distingue en les nommant d'une façon rituellement plus stricte, la *résidence* est appelée *qin*, le *Palais (des lumières)*, *tang*, et, parmi les édifices cultuels, sont cités d'une part le *Grand temple*, expression glosée par Kong Chao 孔晁 comme se rapportant au sanctuaire Hou Ji 后稷, fondateur de la lignée des rois Zhou, d'autre part deux *monuments (stricto sensu)*, que le même commentateur interprète comme les sanctuaires du grand-père (défunt) et du père défunt.

Pourquoi celui qui est interprété à juste titre comme le sanctuaire du grand-père défunt du roi régnant, c'est-à-dire du défunt roi Wen, est-il désigné dans le texte par l'expression *Zonggong* 宗宮 *Monument ancestral*, et non par l'expression *Zugong* 祖宮 *Monument du grand-père (défunt)* qu'appellerait le parallélisme avec le *Kaogong Monument*

13 — Cf. éd. *Shisanjing zhushu*, p. 516.

14 — Voir les gloses de Kong Yingda au *Zuozhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1029).

15 — Cf. *Yizhoushu* (éd. du *Sibubeiyao*, Shanghai 1936, p. 40).

du père défunt cité ensuite ? Sans doute précisément parce qu'il n'y avait pas parallélisme, et que le culte pratiqué dans le premier de ces deux sanctuaires n'était pas alors considéré comme un culte régulier du grand-père défunt, bien qu'adressé à un ancêtre, le roi Wen, qui était en fait le grand-père du roi régnant. Ce point sera élucidé plus tard (16).

Si l'on passe des textes de la tradition historique à ceux de la documentation épigraphique, la similarité de la terminologie est frappante. Les inscriptions mentionnent en effet les édifices du culte tantôt en les nommant *miao temples,* tantôt en les nommant *gong monuments.* Il y a tout lieu de penser que l'emploi de l'une ou de l'autre de ces dénominations n'est pas plus indifférent sur les bronzes que dans les annales, et recouvre la même distinction entre temple d'ancêtre fondateur et temples d'ancêtres proches (17). Les formules épigraphiques ne s'écartent des formules de l'Annaliste que sur deux points : d'abord l'expression *dashi* 大室 *grande salle* est utilisée sans la signification particulière qu'elle avait à Lu, ce qui est normal ; ensuite les *monuments* portent des noms propres dont l'interprétation soulève un problème complexe qu'il faudra tenter de résoudre. Mais voyons d'abord comment est utilisé le terme *miao temple.*

Il se rencontre d'abord dans l'expression *Grand temple Damiao*, identique à celle qui est employée dans les annales. C'est le cas notamment dans l'inscription du *Qi ding* 趞鼎 :

«Or donc, au 3e mois, le roi étant dans l'ancienne (capitale) Zhou, au jour *wuyin* il accéda au *Grand temple*...» ;

ou encore dans celle du *Wu gui* 敔𣪘 :

«...Or donc, au 11e mois, le roi accéda au *Grand temple* de la nouvelle (capitale) Zhou ...» ;

ou encore dans celle du *Tong gui* 同𣪘 :

«Or donc, au 12e mois, au 1er quartier de la lune, au jour *dingchou*, le roi étant dans l'ancienne (capitale) Zhou, le roi accéda au *Grand temple* ...» ;

ou encore dans celle du *Mian gui* 免𣪘 :

«Or donc, au 12e mois, au 1er quartier de la lune, le roi étant à Zhou, à l'aube, le roi accéda au *Grand temple* ...» ;

16 — Cf. *infra,* p. 111.

17 — «Les termes *monument gong* et *temple miao* doivent s'expliquer par des règles déterminées de vocabulaire», écrit Shirakawa Shizuka (*Hakutsuru bijutsukan shi*, no 28, p. 500) ; mais il ne propose aucune explication.

En dehors de cette exception, la règle observée est bien de dénommer *gong monument* les temples des ancêtres proches, et *miao temple* le temple de l'ancêtre fondateur. A la 3e année de règne du duc Cheng 成 de Lu 魯 (588), l'Annaliste enregistre la destruction accidentelle du *Nouveau monument* : il s'agit du sanctuaire que venait d'édifier le duc Cheng pour le culte de son père défunt, le duc Xuan 宣, ainsi que l'explique le *Gongyangzhuan* (13). Et Kong Yingda glose le passage en disant :

«Le terme *gong monument* est employé intentionnellement pour montrer qu'il ne s'agit pas du *miao temple*» (14) (c'est-à-dire du *temple* de l'ancêtre fondateur).

Enumérant les édifices érigés par Zhougong Dan dans la nouvelle capitale fondée à Luo 洛, le chapitre 48 du *Yizhoushu* les mentionne dans les termes suivants :

«Alors il établit cinq monuments : le *Grand temple Damiao* 大廟, le *Monument ancestral Zonggong* 宗宮, le *Monument du père défunt Kaogong* 考宮, la *Grande résidence Luqin* 路寢 et le *Palais des Lumières Mingtang* 明堂» (15).

Ce texte récapitule d'abord les cinq grands édifices de la ville, en les désignant tous ensemble par le mot *gong monument* pris dans son acception générique. Puis il les distingue en les nommant d'une façon rituellement plus stricte, la *résidence* est appelée *qin*, le *Palais (des lumières)*, *tang*, et, parmi les édifices cultuels, sont cités d'une part le *Grand temple*, expression glosée par Kong Chao 孔晁 comme se rapportant au sanctuaire Hou Ji 后稷, fondateur de la lignée des rois Zhou, d'autre part deux *monuments (stricto sensu)*, que le même commentateur interprète comme les sanctuaires du grand-père (défunt) et du père défunt.

Pourquoi celui qui est interprété à juste titre comme le sanctuaire du grand-père défunt du roi régnant, c'est-à-dire du défunt roi Wen, est-il désigné dans le texte par l'expression *Zonggong* 宗宮 *Monument ancestral*, et non par l'expression *Zugong* 祖宮 *Monument du grand-père (défunt)* qu'appellerait le parallélisme avec le *Kaogong Monument*

13 — Cf. éd. *Shisanjing zhushu*, p. 516.

14 — Voir les gloses de Kong Yingda au *Zuozhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1029).

15 — Cf. *Yizhoushu* (éd. du *Sibubeiyao*, Shanghai 1936, p. 40).

le roi étant à Yu 淢 dans sa résidence de campagne, au jour *jiayin*, le roi accéda au *Temple*...».

La localité de Yu est d'identification géographique difficile, mais on sait qu'elle était dédoublée d'une localité jumelle appelée Xiayu 下淢 le Bas Yu, que mentionne l'inscription du *Zhang Fu he* 長甶盉. Dans les deux inscriptions précédentes, il est précisé que le roi séjourne à Yu dans une *résidence de campagne wei* 应, qui parait bien être un camp volant. Dans d'autres localités le roi disposait de résidences secondaires permanentes : ainsi au moins dans celle de Zheng 鄭, où le roi Mu 穆 s'était construit un palais, appelé le Palais du printemps, et où se déroula la cérémonie rapportée dans l'inscription du *Mian zhi* (18) 免觶. Résidences secondaires permanentes ou temporaires, il s'y trouvait attaché des sanctuaires, eux-mêmes fixes ou volants, auxquels étaient destinés des vases rituels spécialement affectés, appelés *lüyi* 旅彝, *vases rituels de campagne* (19). Lorsque tel de ces sanctuaires est dénommé *Temple*, comme dans les inscriptions précitées, il faut penser qu'il était spécialement dédié à l'ancêtre fondateur.

La plupart des cérémonies évoquées dans les inscriptions sont celles du rituel de la collation des titres, des charges, des récompenses, dont le vase de bronze inscrit, fabriqué à la diligence du récipiendaire pour être offert par celui-ci à ses propres ancêtres, constituait en quelque sorte le brevet d'enregistrement. Généralement ces cérémonies se déroulaient dans des sanctuaires royaux, aussi est-ce à des *temples* du culte royal que se rapportent tous les exemples rencontrés jusqu'ici. Mais elles pouvaient aussi, plus exceptionnellement, se dérouler dans un autre cadre cultuel. «En principe, remarque Shirakawa Shizuka, l'octroi du mandat avait lieu dans un sanctuaire de la Maison des Zhou, mais parfois il pouvait avoir lieu dans un sanctuaire relevant de quelqu'un de ceux que l'acte concernait» (20). Y a-t-il des mentions, dans les inscriptions, de *temples* non royaux ? Le *Shi You gui* 師酉簋 porte un texte inscrit qui commence par ces mots :

«Or donc, en la 1ère année (du calendrier) royal, au 1er mois, le roi étant à Yu (orthographié Wu), le roi accéda au Yu (orthographié

18 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, no 21, p. 456.

19 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, no 8, p. 456.

20 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, no 19, p. 364.

Wu) *Da miao* 大廟...»

Il est ici question d'un *miao*, *temple*, mais le problème est d'interpréter les deux caractères qui précèdent ce mot. Le premier est le caractère *Wu* 吳, jadis homophone du caractère *Yu* 虞 dont il n'est qu'une forme simplifiée et dont il peut fort bien tenir lieu. Yu est le nom d'un fief que le roi Wu 武 attribua à son grand-oncle Yu Zhong 虞仲. La lecture Yu entraîne l'interprétation de *Da* au sens de *Grand*, et *Yu Damiao* devient alors le *Grand temple* de Yu, temple de l'ancêtre fondateur d'une maison seigneuriale, non royale. Certains paléographes, remarquant que l'inscription du *Tong gui* 同簋 relate un mandat décerné à un personnage nommé Wu Dafu 吳大父, préfèrent la lecture *Wu Da miao*, et interprètent la formule au sens de *temple de Wu Da*. Il s'agirait alors du *temple* de l'ancêtre fondateur de lignée Wu Da. Cependant, Wu Dafu n'était qu'un officier, et le statut d'officier, selon les rituels, ne donnait pas droit à la possession d'un temple dédié à l'ancêtre fondateur de lignée (21). C'est pourquoi, sauf dérogation possible à la règle rituelle, c'est l'interprétation *Grand temple* de Yu qui semble devoir être retenue, l'inscription fournissant un exemple de *temple* seigneurial (22).

Une autre inscription encore mentionne un *temple* non royal, celle du *Shi Qin gong ding* 師秦宮鼎, très corrompue, que voici :

«Or donc, au 5e mois, au 3e quartier de la lune, le roi — — (deux caractères effacés) ... au *monument* de Shi Qin 師秦. Le roi accéda au *xiangmiao* 享廟 *temple xiang*. Le roi — (un caractère effacé) gratifia — — — — — — — — (huit caractères effacés) ... (L'auteur de la pièce) ose exalter la magnifique libéralité du Fils du Ciel, moyennant quoi il a fait faire ce *ding* 鼎 cultuel. — (un caractère effacé) Puisse-t-il être utilisé comme vase précieux pendant dix mille années !» (23).

21 — Cf. le ch. *Jifa* du *Liji* cité *supra* p.73. Le ch. *Wangzhi* du *Liji* accorde au contraire un temple de l'ancêtre fondateur aux grands officiers (cf. *supra*, p.71-72), mais il semble à cet égard témoigner d'un état plus tardif des institutions.

22 — Sur les diverses interprétations du passage en cause de l'inscription du *Shi You gui*, cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, no 29, p. 557. Shirakawa Shizuka adopte quant à lui l'interprétation *temple de Wu Da*, mais sans raison vraiment déterminantes (simplement à cause du parallélisme avec le nom propre Wu Dafu), et sans tenir compte de la valeur spéciale du terme *miao temple*, puisqu'il n'a pas trouvé d'explication à la distinction faite entre *temple* et *monument*.

23 — Cette inscription nous a été conservée dans un recueil d'estampages de la

Cette inscription pose de nombreux problèmes. Quel sens donner ici au mot *xiang* de la formule *xiangmiao*, mot qui signifie communnément *offrir*, et notamment dans le cas des offrandes cultuelles ? S'agit-il d'un nom propre ? Ensuite, comment se fait-il qu'un *miao temple* apparaisse dans la description du cérémonial, alors que la datation est rédigée par référence à un *monument*, c'est-à-dire à un sanctuaire du culte des ancêtres proches ? Enfin, il s'agit d'un sanctuaire non royal, celui du nommé Shi Qin ; or *Shi* est un titre d'officier, et normalement les officiers ne possèdent pas de *temple*.

Il est possible de résoudre cette triple énigme en interprétant *xiangmiao* comme une expression rituelle spéciale désignant un édifice cultuel érigé en l'honneur de l'ancêtre fondateur, mais érigé pour un seul sacrifice, une seule *offrande*. Ce *temple pour offrir* un sacrifice serait en réalité le tertre provisoire que les rituels permettent aux grands officiers d'édifier pour sacrifier occasionellement à leurs ancêtres lointains, et donc au fondateur de leur lignée. La datation de l'acte royal serait faite du *monument* de Shi Qin, seul sanctuaire existant pour cet officier, où le roi se serait installé comme il convient ; mais la cérémonie proprement dite, pour quelque raison inconnue, aurait eu lieu, exceptionnellement, sous les auspices du premier ancêtre de Shi Qin, et donc dans le cadre particulier de ce *temple pour offrir* ne figurant dans aucune autre inscription.

Il resterait à examiner encore deux formules, rares, appliquées l'une et l'autre à un sanctuaire royal, celles de *mumiao* 穆廟 *temple mu* et de *kangmiao* 康廟 *temple kang*. Dans les deux cas il s'agit probablement de simples qualificatifs honorifiques. Toutefois, le problème de l'interprétation est là particulièrement délicat car les mots *mu* et *kang* possèdent d'autre part des significations rituelles spéciales après l'étude desquelles seulement pourra être apportée réponse à la question ici posée (24). Sous réserve de la valeur de cette réponse, l'examen qui

dynastie des Song, le *Lidai zhongdingyiqi kuanshi fatie* 歷代鐘鼎彝器款識法帖, de Xue Shanggong 薛尚功. Ce recueil n'est pas aisément accessible, et la traduction de l'inscription donnée ici a été établie à partir du texte transcrit dans le *Catalogue of the recorded bronzes of successive dynasties* de Ferguson (Fu Kaisen 福開森, *Lidai zhulu jijin mu* 歷代著錄吉金目, Shanghai 1939, p. 893). Ce catalogue donne une transcription de l'inscription faite d'après une réédition du recueil de Xue Shanggong datant de 1797.

24 – Cf. *infra*, p. 115.

vient d'être fait des emplois épigraphiques du terme *miao temple* aboutit aux conclusions suivantes :

1) ce terme n'est jamais autrement spécifié : il se compose simplement avec un qualificatif qui est en général *da grand*, lequel ne peut avoir portée de spécification faute de quelque corrélatif tel que *xiao petit* appliqué par ailleurs à ce qui serait alors une autre classe de sanctuaires du même genre ;

2) lorsqu'une détermination est ajoutée à la mention du *temple*, c'est une détermination géographique, précisant, dans le cas du *Temple* royal, qu'il s'agit de l'édifice sis dans la capitale Zhou, et plus précisment encore dans l'ancienne capitale ou dans la nouvelle capitale, à moins qu'il ne s'agisse de l'édifice fixe ou volant attaché à une résidence secondaire.

Ces modalités d'emploi confirment que le terme considéré est en épigraphie, comme dans les annales, rituellement univoque, et ne peut donc désigner qu'une seule sorte de sanctuaire : nécessairement celui du grand culte, unique en son genre. Le *Temple* est donc toujours, *stricto sensu*, le Temple de l'ancêtre fondateur, sanctuaire pouvant d'ailleurs exister en plusieurs exemplaires de manière à permettre l'exécution des cérémonies liturgiques en des lieux divers. Quant à savoir s'il s'agit du Temple du fondateur de la lignée royale ou du Temple du fondateur de la lignée de quelque vassal, la localisation l'indique implicitement.

Les mentions du *Temple* sont cependant relativement peu fréquentes dans les inscriptions, car les rites de collation de fonctions ou de dignités qu'enregistrent la plupart des pièces inscrites se déroulaient le plus souvent dans le sanctuaire d'un ancêtre proche, père ou grand-père défunt. Et cela se comprend aisément. Pour les officiers de la royauté, le mandat royal portant bénéfice de telle ou telle distinction intervenait en général comme la confirmation, l'amplification, la modification, au profit du récipiendaire, d'un mandat antérieur décerné au profit de son père ou de son grand-père par le père ou le grand-père du roi régnant. A la différence des fiefs, en effet, les offices n'étaient pas héréditaires en droit :

«Pourquoi les grands officiers n'avaient-ils pas de position héréditaire ?» lit-on dans le *Baihu-tong :*

«Parce que leurs charges leur sont confiées en tant que ministres (de la royauté), ils en sont comme les membres. Par l'acquisition propre qu'ils feraient de leur pouvoir et l'usurpation qu'ils feraient de leur puissance l'État serait renversé.

«Il est dit d'ailleurs : le régime de la mutabilité (des offices) prémunit contre le risque que ceux auxquels n'aurait pas dû être confiée la charge d'assister au gouvernement fassent obstacle aux plus sages.

Voilà pourquoi ces positions ne sont pas héréditaires. Aussi le *Commentaire de Gongyang* des *Annales des printemps et automnes* explique-t-il que l'hérédité de la fonction d'officier du plus haut rang est critiquée (dans ces annales) comme contraire aux rites» (25).

Cependant, en fait les offices étaient habituellement maintenus dans les mêmes lignées, les rois, sauf raison particulière de mécontentement, renouvelant au profit du descendant le mandat décerné au profit de l'ascendant, de générations en générations. Plusieurs inscriptions en témoignent, qui rapportent des mandats donnés aux récipiendaires très explicitement *de remplacer geng* 更 leur père ou leur grand-père dans les charges qui leur sont conférées. Tel est par exemple le mandat rapporté dans l'inscription du *Hu hu* 曶壺 :

«... Le roi intima à Yin *shi* 尹氏 de délivrer à Hu le mandat suivant :

«Tu remplaceras ton grand-père et ton père défunts dans les fonctions de *mengcishi* 冡𤔲士 (26) au sein des huit armées de la nouvelle (capitale) Zhou. Je te fais don d'un vase d'alcool de millet noir, d'une grande robe noire de cérémonie, d'un tablier rouge, de bottes rouges, d'un harnais à ornements métalliques, d'un fanion à grelots, pour ton service».

De même le mandat rapporté dans l'inscription du *Yi zhi* 趩觶 :

«... Le roi intima à l'annaliste de l'intérieur de délivrer à Yi 趩 le mandat suivant :

«Tu remplaceras ton grand-père et ton père défunts dans leur fonction. Je te donne une robe tissée en cinq couleurs, un tablier brun, une ceinture ocre, un fanion».

De même le mandat rapporté dans l'inscription du *Shi Hu gui* 師虎𣪕:

«... Le roi intima à Wu 吳 , annaliste de l'intérieur, l'ordre de délivrer à Hu 虎 le mandat suivant :

«Voici les paroles proférées par le roi. Hu, à l'époque des anciens rois, mandat fut déjà donné à ton grand-père et à ton père défunts de servir comme officier de première classe maître de discipline pour les deux corps de gauche et de droite (de l'armée). Or donc, voici que je me conforme au mandat des anciens rois, et que je te donne mandat de remplacer ton grand-père et ton père défunts comme officier de pre-

25 — Cf. *Baihutong*, ch. 7 (éd. *Congshu jicheng*, p. 72).

26 — Le contexte montre qu'il s'agit d'une fonction militaire, dont la nature exacte est difficile à déterminer.

mière classe maître de discipline pour les deux corps de gauche et de droite (de l'armée). Sois respectueux du matin jusqu'au soir sans négliger mes ordres. Je te donne des bottes rouges pour ton service.»

De même le mandat rapporté dans le *Fushi Li Gui* 輔師𤼈簋 :

«... Le roi intima au notaire Yin 尹 de délivrer à Li 𤼈 le mandat suivant:

«Tu remplaceras ton grand-père et ton père défunts comme maître de musique. Ceci dit, je te donne un tablier brun, une ceinture écrue, un étendard à grelots. Voici que je te décerne en outre un (autre) mandat, pour lequel je te donne une robe noire à parements, un tablier rouge à ceinture écarlate, une hallebarde à dragonne rouge pour tous les jours de ton service.»

Puisque le roi régnant se faisait ainsi un devoir de perpétuer le mandat donné au grand-père puis au père du récipiendaire par les rois défunts des générations précédentes, il était naturel de consacrer le nouveau mandat dans le sanctuaire de l'un de ces proches ascendants auteurs des mandats antérieurs, c'est-à-dire dans un *gong monument* plutôt que dans le *miao temple* de l'ancêtre fondateur. Cependant, à la différence du grand culte, unique, le petit culte se subdivise en un certain nombre de cultes mineurs, entretenus chacun dans un sanctuaire différent ; les divers *monuments* devaient donc être particularisés d'une manière ou d'une autre. Effectivement, dans les inscriptions le mot *gong monument*, auquel est parfois substitué par métonymie l'expression *taishi* 太室 *grande salle (du monument)*, se trouve très généralement précédé d'un vocable particulier qui se compose avec lui dans des formules telles que *Kanggong* 康宮, *Zhaogong* 昭宮 , *Xingong* 新宮, *Chenggong* 成宮 , formules elles-mêmes susceptibles de se compliquer en *Kanggong Xingong* 康宮新宮 , *Kang Zhaogong* 康昭宮, *Kang Mugong* 康穆宮 , *Kang Lagong* 康剌宮 par exemple.

Quelle signification exacte faut-il donner à ces vocables ? Il n'est pas facile de répondre à cette question, car dans les inscriptions, si le formalisme rituel imposait assurément des règles strictes, ces règles pouvaient cependant céder à des contraintes de concision ou de prosodie obligeant à supprimer un ou deux caractères, à ajouter une ou deux syllabes, au prix de la parfaite conformité du texte aux stéréotypes établis. Deux interprétations ont été avancées. Pour Guo Muruo (27), les formules en question sont composées de vocables choisis seulement pour leur valeur d'honorifique, indépendamment de toute homonymie

27 — Cf. Guo Moruo, *Liang Zhou jinwenci daxi kaoshi*, Pékin 1958, fo 7 et 8.

avec des noms propres de rois ; pour Tang Lan au contraire ces formules sont composées des noms propres des rois défunts auxquels sont dédiés les sanctuaires (28). Par ailleurs, ni l'un, ni l'autre de ces deux auteurs ne reconnaît de différence significative entre les termes *miao temple* et *gong monument*, différence sur laquelle il ne sera pas mauvais de revenir préjudiciellement avant la discussion des thèses en présence. C'est en effet surtout à la faveur d'une réfutation de la distinction des termes *miao* et *gong* telle qu'elle est présentée par Chen Mengjia que Tang Lan a construit sa doctrine.

Chen Mengjia a jeté plus de confusion que de clarté sur cette distinction en se méprenant sur sa véritable portée : «*Gong* 宮 *(monument), qin* 寢 *(résidence), shi* 室 *(salle), jia* 家 *(maison)*, écrit-il, sont des lieux qu'habitent les vivants ; *miao* 廟 *(temple), zong* 宗 *(sanctuaire ancestral), zongshi* 宗室 *(salle de sanctuaire ancestral)* sont des lieux où les hommes placent les mânes de leurs ancêtres» (29). En réalité le terme *gong monument* est, on l'a vu, un terme proprement architectural dont l'application n'est sémantiquement nullement restreinte aux résidences des vivants. Toutefois, Chen Mengjia appuie son interprétation sur un argument épigraphique qu'il faut réfuter :

«Dans les inscriptions des Zhou occidentaux, remarque-t-il, il existe une règle constante, à savoir que la formule *«le roi étant à ...»*, à moins qu'elle ne signale que le roi se trouve dans une certaine localité, signale que le roi se trouve dans un certain *gong (monument)*, un certain *qin (résidence)*, un certain *shi (salle)* ou un certain *wei (résidence de campagne)*, sans jamais aucune formule du genre *«le roi étant dans un certain temple»*. C'est pourquoi les textes inscrits ayant rapporté que *«le roi était dans un certain endroit»*, rapportent d'autre part que *«le matin, le roi a accédé au temple»*.» (30)

La succession des deux formules *«le roi étant à tel endroit»*, d'une part, puis *«au matin, le roi a accédé à tel sanctuaire»*, d'autre part, semble effectivement indiquer un passage d'un lieu à un autre, de telle sorte que si le deuxième lieu était toujours un temple, et jamais le premier lieu, ainsi que le prétend Chen Mengjia, il faudrait penser que le premier lieu est bien celui d'une résidence. Pourtant, comme le fait observer Tang Lan, il arrive, contrairement à ce qu'allègue Chan Mengjia, que le terme *miao temple*, se rencontre dans la première formule :

28 — Cf. Tang Lan, *Zuoci Ling zun ji Zuo ci Ling yi ming kao* (*Beijing daxue guoxue jikan*, vol. IV, No 1).

29 — Cf. Chen Mengjia, *Xi Zhou tongqi duandai* (*Kaoguxuebao*, X, p. 87).

30 — Cf. Chen Mengjia, *Xi Zhou tongqi duandai* (*Kaoguxuebao*, X, p. 71).

c'est le cas dans l'inscription du *Nangong Liu ding* 南宮柳鼎 ; et inversement que le terme *gong monument* se rencontre dans la deuxième formule : c'est le cas dans plusieurs inscriptions comme celle du *Xicao ding* 趞曹鼎 ou celle du *Li ding* 利鼎 . En vérité, ces formules n'ont aucun caractère narratif, et il n'y a pas lieu de chercher entre elles un rapport qui serait celui de deux événements successifs : la première se rattache à la datation qu'elle complète par la donnée du lieu, lequel peut être présenté aussi bien comme celui d'une résidence que comme celui d'un sanctuaire ; la seconde se rattache à l'enregistrement des formes de la solennité du mandat royal, formes qui ne sont pas rapportées épisodiquement mais rituellement. Rien n'empêche donc que parfois un même sanctuaire soit mentionné dans chaque formule, d'abord pour signaler le lieu duquel est datée la cérémonie, ensuite pour signaler un détail de la procédure rituelle de cette cérémonie.

Tang Lan va cependant trop loin lorsque, pour prouver que le terme *gong monument* s'applique à des sanctuaires dédiés à des défunts, il s'efforce d'établir que les vocables particuliers appliqués en épigraphie à des désignations, quelles qu'elles soient, d'édifices cultuels, sont des noms propres d'ancêtres royaux. A faire cette démonstration il a consacré un travail très approfondi centré sur l'interprétation de l'expression *Kanggong* 康宮 , qu'il comprend au sens de *sanctuaire (gong)* du défunt roi Kang (Kang) (31). Cette thèse est de grave conséquence, car l'expression étudiée, la plus fréquente de toutes celles du genre, se rencontre dans le texte inscrit du *Ling yi* 令彝 , auquel sont apparentées plusieurs inscriptions de haute époque Zhou, inscriptions qui, si l'interprétation de Tang Lan était fondée, devraient toutes être considérées comme postérieures au décès du roi Kang, ce dont résulterait la remise en cause, de proche en proche, du classement de l'ensemble des bronzes de la première partie de la dynastie. Tang Lan n'a pas reculé devant l'ampleur des implications de ses analyses, et il a procédé effectivement à une révision générale de la chronologie des inscriptions Zhou les plus anciennes, non sans soulever beaucoup plus de difficultés que son hypothèse n'en résolvait, ce qui suffit déjà à faire révoquer celle-ci en doute. Mais sans aller jusqu'à l'examen, somme toute insuffisamment concluant dans l'état actuel des recherches, de toutes les conséquences de la thèse en matière de chronologie,

31 — Ce travail, qui est l'approfondissement et la généralisation de l'article intitulé *Zuoci Ling zun ji Zuoci Ling yi ming kao* (*Beijing daxue guoxue jikan*, IV, 1) a paru sous le titre *Xi Zhou tongqi duandaizhong di Kanggong wenti* en 1962 (*Kaoguxuebao*, XXIX). C'est à travers ce dernier travail seulement que la thèse de Tang Lan sera discutée ici, la revue dans laquelle le précédent article avait paru n'étant pas accessible hors de Chine.

voyons simplement la fragilité de l'argumentation qui l'étaie directement. Celle-ci est fondée sur quatre raisons :.

1) une identification du *Kanggong* comme sanctuaire du défunt roi Kang à partir de l'inscription du *Ling yi* ;
2) l'analogie, dans les formules épigraphiques désignant des sanctuaires, du vocable *Kang* et des vocables *Zhao, Mu, Ti* et *La* interprétés comme les noms des rois Zhao, Mu, Yi et Li ;
3) le rapprochement de ces formules épigraphiques et de plusieurs passages des textes de la tradition littéraire où effectivement des sanctuaires sont dénommés selon les noms des rois défunts ;
4) l'homonymie des noms propres des rois Zhao et Mu et des noms rituels des côtés *zhao* et *mu* du dispositif des temples ancestraux.

Le premier argument porte donc sur l'inscription du *Ling yi* que voici :

«Or donc, au 8e mois, le signe astrologique du jour étant dans la mansion *jiashen*, le roi donna mandat à Mingbao 明保, fils de Zhougong 周公, de diriger les trois services et les corps des quatre points cardinaux, de conférer les charges aux officiers, au personnel des services, aux fonctionnaires.

«Au jour *dinghai*, il (Mingbao) ordonna à Ce 矢 de faire la proclamation liturgique (de ce mandat) dans le Monument de Zhougong. Le duc (Mingbao) lui ordonna (également) de s'en aller rassembler les officiers, le personnel des services, les fonctionnaires.

«Or donc, au 10e mois, au premier quartier de la lune, au jour *guiwei*, le duc Ming(bao), le matin, se rendit à la nouvelle (capitale) Zhou, et donna ses ordres. Il exécuta son mandat à l'égard des trois services. A l'égard et des officiers, du personnel des services, des fonctionnaires, et de tous les chefs, et des responsables de circonscription, et des cent corporations, et de tous les seigneurs féodaux, marquis, hauts-barons, barons, il exécuta son mandat relatif aux corps des quatre points cardinaux.

«Tout son mandat étant accompli, au jour *jiashen*, le duc Ming(bao) sacrifia une victime dans le *Jinggong* 京宮.

«Au jour *yiyou*, il sacrifia une victime dans le *Kanggong* 康宮

«Tout ceci accompli, il sacrifia une victime dans le (palais ?) royal.

«Le duc Ming(bao) revint du (palais ?) royal.

«Le duc Ming(bao) donna à Kang Shi 亢師 de l'alcool de millet, du métal et des bestiaux, en lui disant d'en faire usage pour le service liturgique *fen* 棒 .

«Il donna à Ling 令 de l'alcool de millet, du métal et des bestiaux, en lui disant d'en faire usage pour le service liturgique *fen*𩼷.

«Puis il leur donna ses ordres en disant :

«Voici donc que je vous donne mes ordres à vous deux, Kang et Ce. Tous deux, assistez à droite et à gauche les fonctionnaires qui sont sous votre autorité et vos collègues.

«Le notaire Ling 令 ose exalter le duc Ming(bao), chef, pour sa libéralité, grâce à laquelle il a fait faire ce précieux vase *yi* 彝 à offrandes dédié à son père Ding 丁. Il ose faire servir la munificence du duc Ming (bao) à la mémoire de son père Ding, de telle sorte que son père Ding en soit illustré».

L'inscription se termine par une marque pictographique de style Yin qui en atteste la haute antiquité.

Elle est l'œuvre d'un personnage dont le nom de clan est Ce 矢 ; le nom personnel Ling 令, et la fonction celle de *zuoce* 作冊, *notaire* (littéralement *rédacteur des chartes*), fonction fort importante à cette époque, et sans doute confondue avec celle d'*annaliste shi* 史. L'usage par Ce Ling d'une marque de style Yin implique que ce personnage était de race Yin, ce qui était vraisemblablement le cas au début de la dynastie Zhou pour tous les détenteurs des fonctions hautement techniques exigeant la maîtrise de l'écriture. La pièce inscrite, un vase de bronze rituel de type *yi* 彝 destiné au service de l'alcool dans les sacrifices, est plus spécialement dédiée au père défunt de Ce Ling, nommé Ding. Elle enregistre principalement le mandat qui fait de Ce Ling ainsi que d'un autre officier nommé Kang Shi les fondés de pouvoir du duc Mingbao. Ce mandat n'est pas un mandat royal, mais un mandat émanant du duc Mingbao lui-même. Toutefois, pour faire valoir l'importance du mandat décerné à Ce Ling, l'inscription évoque accessoirement, — et c'est en cela d'ailleurs qu'elle est particulièrement intéressante —, le mandat royal au titre duquel le duc Mingbao, en tant que tel, a promu Ce Ling dans sa charge.

Ce mandat royal conférait à son récipiendaire la plus haute de toutes les charges de grand officier de la royauté : celle de chef suprême de toute l'administration centrale et de toute la hiérarchie extra-métropolitaine, y compris la hiérarchie féodale. Il s'agit non pas d'une inféodation, mais d'une nomination au plus élevé des offices attaché à la maison du roi, celui qui avait été confié à Zhougong Dan. L'inscription rapporte comment un descendant de celui-ci en a reçu à son tour la responsabilité. Que le récipiendaire soit un descendant de Zhougong Dan résulte du fait qu'il a fait proclamer son mandat dans le

Monument de Zhougong, c'est-à-dire dans le sanctuaire du petit culte dédié à Zhougong, ainsi que doit le faire à l'adresse de ses ancêtres tout descendant qui reçoit une dignité.

Ici surgit une difficulté : pourquoi ce sanctuaire est-il désigné comme *gong monument*, c'est-à-dire comme sanctuaire du petit culte, alors que Zhougong a reçu, on l'a vu, statut d'ancêtre fondateur de rang royal, de telle sorte que son sanctuaire est traditionnellement désigné à Lu comme le *Damiao Grand temple*, et pourquoi ce sanctuaire est-il d'autre part dénommé exceptionnellement selon le titre de Zhougong ? Sur le premier point, il faut répondre que le sanctuaire en question est certainement différent du *Grand temple* de Lu. La cérémonie de proclamation qui y a été faite s'est déroulée au jour *dinghai*, soit le quatrième jour après le jour *jiashen* de la solennité de la collation du mandat, laquelle a certainement eu lieu dans la capitale (ancienne) de Zhou : la distance de plusieurs centaines de kilomètres séparant Lu de Zhou n'aurait pu être franchie en deux jours. Le sanctuaire mentionné dans l'inscription doit donc être un sanctuaire voué plus particulièrement au culte des ancêtres proches, — raison pour laquelle il est appelé *gong monument* —, et attaché à la résidence du récipiendaire, tenu aux devoirs de ce culte, quelque part dans le domaine métropolitain. Toutefois, étant donné le statut exceptionnel de Zhougong, il est vraisemblable que ses mânes devaient faire par dérogation l'objet de manifestations cultuelles d'État même dans ce sanctuaire familial, lequel de ce fait a pu s'individualiser au rang du personnage lui-même qui y était honoré et pas seulement se spécifier au niveau du culte régulier qui s'y déroulait : ainsi s'expliquerait la dénomination insolite de *Monument de Zhougong* au lieu de celle qui serait plus régulière de *Monument du duc Mingbao*, les sanctuaires non royaux étant généralement désignés indirectement du nom de celui duquel ils relèvent (32).

Quant à l'analyse de Tang Lan, elle porte sur deux problèmes particulièrement difficiles : la détermination précise de la nature des trois édifices dans lesquels le récipiendaire du mandat royal procède successivement à des sacrifices : le *Jinggong*, le *Kanggong*, le (palais ?) royal ; et sur l'identification de ce récipiendaire.

Des trois édifices, le dernier est mentionné éliptiquement dans le texte par le seul qualificatif de *wang* 王 *royal*. Tang Lan l'interprète comme une abréviation de *Wangcheng* 王城, le *Castel royal* édifié au voisinage de la nouvelle capitale Zhou selon le *Hanshu* 漢書. Shirakawa Shizuka n'a pas tort de préférer une interprétation moins

32 — Cf. *infra*, p. 116

recherchée, et de lire ici *wang (gong)* 王 (宫) *(palais) royal*, en observant qu'indépendamment des sanctuaires annexes, le palais royal comportait également une *grande salle* se prêtant à des cérémonies cultuelles (33). Mais l'essentiel de l'argumentation porte sur l'expression *Jinggong*, où le mot *Jing* est traité comme étant étymologiquement le nom géographique du site le plus ancien qu'aient occupé les Zhou, et par suite comme étant devenu synonyme de *zong ancestral*, de telle sorte que *Jinggong* serait une variante de *Zonggong* le *monument ancestral* cité dans le *Yishu* 逸書 comme le deuxième des cinq monuments édifiés par Zhougong dans la nouvelle capitale Zhou (34). Dès lors, le *Kanggong* cité dans l'inscription à la suite du *Jinggong* ne peut manquer de correspondre au *Kanggong temple du père défunt* cité dans le *Yishu* à la suite du *Zonggong monument ancestral*, et il suffit d'établir que l'inscription date du règne du successeur du roi Kang, c'est-à-dire du roi Zhao, pour pouvoir conclure que, le père défunt étant alors le roi Kang, la formule *Kanggong* doit s'interpréter au sens de *Monument (du roi défunt) Kang*.

Pour cette deuxième partie de la démonstration, Tang Lan s'efforce de prouver que le duc Mingbao de l'inscription ne peut être qu'au plus tôt un petit-fils de Zhougong Dan, entré en fonction sous le règne du roi Zhao. La préface du *Shujing* 書經 signale que le premier successeur de Zhougong Dan fut Jun Chen 君陳, et que sous le roi Kang leur charge était assumée par Bigong 畢公. Si ni l'un ni l'autre ne sont le duc Mingbao, ce dernier doit être placé soit entre eux, soit après eux. Entre eux, pense Tang Lan, ce n'est pas possible car aucun des fils de Zhougong Dan autre que Boqin 伯禽, fieffé à Lu, et que Jun Chen lui-même, à savoir aucun des seigneurs de Fan 凡, de Jiang 蔣, de Xing 邢, de Mao 茅, de Zuo 胙 et de Ji 祭 n'a de titre correspondant à celui de Mingbao, et d'ailleurs n'occupe non plus de position assez élevée pour avoir pu être appelé aux hautes fonctions d'abord confiées à Zhougong Dan. Reste donc que Mingbao ait succédé à Bigong. Sans doute était-il, pense Tang Lan, de la génération des oncles du roi Zhao, lequel l'aurait choisi pour occuper la charge la plus importante du royaume.

Cette thèse entraine naturellement un décalage de deux générations de la datation non seulement du *Ling yi*, mais encore de toutes

33 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, No 6, p. 300.

34 — Cf. le texte du *Yizhoushu* cité *supra*, p. 77.

les pièces contemporaines, notamment du *Ling gui* 令𣪘 , décalage sur lequel Tang Lan est en désaccord avec tous les autres paléographes. Mais même ces raisons de classement chronologique des bronzes mises à part, du point de vue de la cohérence de la seule inscription directement en cause la démonstration demeure insuffisante. Tout au début du texte inscrit, Mingbao est présenté comme *le fils de Zhougong*. Pour en faire le petit-fils de Zhougong Dan, Tang Lan doit donc considérer que dans cette phrase l'expression Zhougong désigne le deuxième tenant du titre, à savoir Jun Chen. Théoriquement admissible, cette interprétation ne l'est guère en fait. Dès lors que Mingbao se prévalait de sa généalogie, comment serait-il vraisemblable qu'il se soit fait désigner seulement comme fils de l'obscur Jun Chen et pas comme petit-fils de l'illustre Zhougong Dan, si ce dernier était son grand-père ? Dans toute la tradition chinoise, lorsque le titre de Zhougong n'est pas autrement précisé, il désigne le grand Zhougong, frère du roi Wu ; *a fortiori* pour un descendant qui se réclame de son lignage. Si Mingbao se fait désigner par son subordonné Ce Ling comme le fils de Zhougong, ce ne peut être manifestement que comme le fils du premier tenant du titre ; et s'il avait été fils du deuxième tenant du titre seulement, à la référence faite à son père il aurait assurément ajouté quelque formule faisant référence à son grand-père et attestant encore beaucoup mieux la présence dans sa lignée de la vertu le qualifiant comme soutien de la royauté. Les offices n'étant pas héréditaires, on l'a vu, ce qui légitime le renouvellement au profit d'un descendant du mandat antérieurement conféré à un ascendant n'est pas, dans la Chine archaïque, le droit du fils de succéder à son père, mais la continuation de la vertu d'un grand homme dans sa postérité.

Reste alors à montrer comment Mingbao peut être un des fils historiquement connu de Zhougong Dan. Entre toutes les hypothèses qui ont été présentées en ce sens, la plus cohérente est celle de Chen Mengjia, qui identifie Mingbao à Jun Chen par le parallélisme des divers titres et appellations applicables à cet unique personnage et des divers titres et appellations effectivement appliqués à son homologue Jun Shi 君奭 , *alias* Shaogong 召公 , *alias* Dabao 大保. De même que les ducs successifs de Zhou étaient des grands officiers de la royauté plus spécialement chargés de la région métropolitaine de Zhou, d'où leur titre de Zhougong; les duc successifs de Shao étaient des grands officiers plus spécialement chargés de la région métropolitaine de Shao, d'où leur titre de Shaogong. Si l'un des ducs de Shao a pu être appelé *Jun Shi* 君奭 *Prince Shi* (Shi étant son nom personnel) et qualifié d'autre part de Dabao 大保 , il n'y a rien d'anormal à ce qu'un duc de Zhou, en l'occurence le récipiendaire du mandat évoqué dans l'inscription du *Ling Yi*, soit qualifié dans cette inscription comme Mingbao et

ailleurs, dans les textes historiques, appelé *Jun Chen Prince Chen*. Chen, comme Shi d'autre part, est le nom personnel ; duc, le titre attaché à l'office rétribué par l'apanage de Zhou ou de Shao ; *jun prince*, un autre titre utilisé seulement comme appellatif devant le nom personnel ; et enfin Mingbao ou Dabao, un troisième titre particulier. *Bao* signifie en effet *protecteur*. Les ducs de Zhou et de Shao étaient les deux *protecteurs* de la royauté. Bien que Chen Mengjia, à la suite de Guo Moruo, voit dans *Ming* de *Mingbao* un nom géographique d'apanage, il paraît plus vraisemblable que *ming* soit ici un simple qualificatif signifiant *éclairé*, et que les ducs de Zhou aient été appelés *Mingbao Protecteurs éclairés* de la même façon que parallèlement les ducs de Shao étaient appelés *Dabao Grands protecteurs*. En fin de compte, bien qu'il n'existe aucune preuve positive que les titres de *Mingbao Protecteur éclairé*, ou de *Ming(bao) gong duc (Protecteur) éclairé* aient bien été ceux de Jun Chen, il suffit qu'aucune incomptabilité n'empêche de rapporter ces titres à ce personnage pour que soit reconnue comme cohérente l'interprétation la plus naturelle de l'expression *fils de Zhougong*, à savoir celle qui fait du récipiendaire du mandat royal évoqué dans le *Ling yi* le fils et non le petit-fils de Zhougong Dan (35).

Dans ces conditions, étant donné que Zhougong Dan est mort, —et que par conséquent son fils lui a succédé —, sous le règne du roi Cheng, la pièce en question date de ce règne, et le sanctuaire désigné comme le *Kanggong* ne peut en aucune façon être le sanctuaire du défunt roi Kang, successeur du roi Cheng. Si par impossible ce sanctuaire était bien celui du défunt roi Kang, on comprendrait mal, d'ailleurs, pourquoi des deux sanctuaires royaux cités dans l'inscription l'un, le *Kanggong*, soit désigné du nom du défunt auquel il était dédié, et l'autre, le *Jinggong*, ne le soit pas de la même manière. Une telle dissymétrie serait tout-à-fait anormale entre deux sanctuaires appartenant tous deux à la classe des *gong*, des *monuments* du culte des ancêtres proches.

Plus généralement, comment expliquer que seul le sanctuaire dédié au roi Kang soit, dans l'ensemble des inscriptions, désigné du nom même de l'ancêtre qui y était honoré ? Cela n'était guère admissible. C'est pourquoi Tang Lan s'est efforcé de trouver trace d'autres sanctuaires désignés, de la même façon, des noms des défunts auxquels ils étaient consacrés ; et de cette enquête, tenue pour positive, il a tiré son second argument, encore beaucoup plus fragile que le premier comme nous allons le voir.

La première expression à laquelle se réfère Tang Lan à cet égard est celle de *Chenggong* 成宮, qu'il interprète au sens de *Monument du*

35 – Sur tout ce qui précède, cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, No 6, p. 278 à 287.

roi Cheng. Elle figure au début de l'inscription du Hu hu 曶壺 :

«Or donc, au premier mois, au premier quartier de la lune, au jour *dinghai*, le roi accéda au *Chenggong*... ».

Cependant, cette pièce, dont la situation chronologique exacte dépend de l'identification discutée de son auteur comme auteur également de *Hu ding* 曶鼎, est en tout état de cause une pièce datable au plus tôt du règne de Xiao wang 孝王(36). Il y est expressément indiqué que le mandat conféré au récipiendaire l'est par renouvellement de celui que les rois précédents avaient conféré à son père et à son grand-père. La cérémonie de la collation du nouveau mandat a donc normalement dû se passer dans l'un des sanctuaires des plus proches ancêtres royaux, et on voit mal pour quelle raison elle se serait déroulée dans le sanctuaire du roi Cheng, trisaïeul du roi Xiao (à supposer qu'il s'agisse d'une pièce de ce règne et non d'une pièce encore plus tardive), mais son prédécesseur sur le trône des rois Zhou à distance de six générations, le roi Xiao ayant succédé à son neveu. En outre, pourquoi mention serait-elle faite du sanctuaire du roi Cheng seulement si tard dans l'histoire de la dynastie, aucune des inscriptions des règnes du roi Kang et du roi Zhao, fils et petit-fils du roi Cheng, inspirés par conséquent d'une particulière piété envers lui, ne renfermant l'expression *Chenggong?* Pour expliquer cette anomalie, Shirakawa Shizuka imagine que le sanctuaire du roi Cheng n'aurait pris de l'importance qu'après une reconstruction consécutive à la disparition de tous les sanctuaires de l'ancienne capitale Zhou (37) ; mais il n'est guère vraisemblable que le sanctuaire reconstruit d'un lointain aïeul ait pu prendre pour ses descendants une signification que n'avait pas aux yeux du fils ou du petit-fils le temple primitif du père ou du grand-père.

Guo Moruo avait donné de l'expression *Chenggong* une interprétation plus plausible en considérant le mot Cheng comme le nom propre non pas du défunt auquel le sanctuaire était dédié, mais du chef de culte vivant duquel relevait ce sanctuaire (38). Mais il a fallu renoncer à cette explication lorsqu'il est apparu qu'aucun personnage nommé Cheng n'apparaissait dans les inscriptions de même époque, celui qui avait été pris pour tel, l'auteur du soi-disant *Cheng ding*, portant en

36 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, No 23, p. 151-152.

37 — Cette suggestion est présentée à propos de l'inscription du Wu fangding 吳方鼎, sur laquelle on reviendra. Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, No 19, p. 373.

38 — Cf. Guo Moruo, *Liang Zhou jinwenci daxi kaoshi* (Pékin 1958), fo 100.

réalité le nom de Yu 禹, confondu avec le nom de Cheng 成 par suite d'une mauvaise lecture (39). De toute manière, si la cérémonie du mandat s'était déroulée ailleurs que dans un sanctuaire royal, elle n'aurait pu avoir lieu que chez le récipiendaire lui-même, Hu, ou chez celui qui était chargé de l'assister, en l'occurence un certain *Jinggong* 井公, et nullement chez quelque nommé Cheng étranger à l'acte tel que le rapporte l'inscription..

Finalement, pourquoi ne pas considérer que le mot *cheng* 成, ici, signifie simplement *achevé*, et a été appliqué à un sanctuaire qui venait d'être reconstruit après quelque accident comme il en était arrivé un en 588 au sanctuaire du duc Xuan selon les annales de Lu ? L'expression *chenggong monument achevé* a pu désigner de façon suffisamment explicite pour les contemporains un sanctuaire qui venait d'être restauré, ou même construit à neuf dans une nouvelle résidence du roi (40). Cette interprétation permet de rendre compte également de l'expression *chengdashi grande salle achevée*, qui figure au début de l'inscription du *Wu fangding* 吳方鼎 :

«Or donc, au 2e mois, au premier quartier de la lune, au jour *dinghai*, le roi étant à Zhou dans la *grande salle achevée*, le matin, le roi accéda au *temple*...».

Pour Tang Lan, qui ne fait aucune différence entre *gong monument* et *miao temple*, il s'agit ici également du sanctuaire du roi Cheng. Mais la lecture de *Cheng* comme nom du fils du roi Wu est trop mal fondée dans l'exemple de l'inscription du *Hu hu* pour qu'elle soit maintenant opposable à la distinction des *temples miao* et des *monuments gong*. Si donc le mot *cheng* se rencontre tantôt associé à *gong monument*, et tantôt associé à *miao temple*, c'est qu'il ne s'agit pas d'un nom propre, mais d'un simple qualificatif employé, exceptionnellement, pour désigner un sanctuaire neuf ou remis à neuf.

L'expression *xingong* 新宮 *nouveau monument*, se rencontre également dans les inscriptions. Ainsi dans celle du couvercle du *Shi Ju gui* 師遽毀:

«Or donc, au troisième cycle (annuel) de la liturgie royale, au 4e mois, au 2e quartier de la lune, au jour *xinyou*, le roi étant à Zhou, il accéda au *nouveau monument*...».

39 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi*, No 19, p. 373.

40 — L'expression *chengmiao* 成廟 *temple achevé*, au sens de temple dont la construction est terminée, figure par exemple au début du ch. 73 et au début du ch. 74 du *Da Dai liji* (cf. *Da Dai liji jiequ*, éd. du *Shijie shuju*, Taibei 1966, livre X, fo 9 et fo 11).

Ou encore dans l'inscription du *2e Xicao ding* 趞曹鼎 :

«Or donc, en la 15e année, au 5e mois, au 2e quartier de la lune, au jour *renwu*, le roi Gong étant à Zhou, au *nouveau monument*...».

Cette expression, à en juger par les commentaires canoniques du *Chunqiu* au chapitre de la 3e année de règne du duc Cheng où elle se retrouve exactement (41), n'était pas appliquée à un édifice seulement nouveau dans sa construction, mais à un édifice construit en vue de l'accomplissement d'un culte nouveau : le culte du père, nouveau par rapport aux cultes des autres ancêtres, déjà pratiqués à la génération précédant celle du chef de culte. Dans le cas de l'inscription du *2e Xicao ding* , par exemple, l'une des très rares inscriptions exactement datées par la mention du nom du roi règnant, ici le roi Gong 恭 , le *nouveau monument* est le sanctuaire du culte du père défunt du roi Gong, à savoir du défunt roi Mu. Par là l'expression *xingong nouveau monument* se distingue des expressions *chenggong monument achevé* ou *chengdashi grande salle achevée* (d'un temple), lesquelles, si l'interprétation précédemment proposée est correcte, étaient appliquées, elles, à des sanctuaires matériellement neufs mais qui pouvaient être affectés à des cultes existant depuis la génération précédente au moins.

L'expression *xingong nouveau monument* se présente d'autre part en composition avec l'expression *Kanggong* dans la formule *Kanggong xingong* 康宮新宮 , qui implique que *Kanggong* est susceptible de prendre une acception collective, *les monuments Kang*, et qui doit se traduire : *le nouveau monument des monuments Kang*. Cette formule apparaît dans l'inscription du *Wang gui* 望簋:

«Or donc, à la 13e année (du calendrier) royal, au 6e mois, au premier quartier de la lune, au jour *wuxu*, le roi étant au *nouveau monument des monuments Kang*, le matin, le roi accéda à la grande salle...».

L'expression *chenggong*, par contre, n'apparaît nulle part dans une formule du même genre. En revanche, quatre autres désignations de *monuments* se composent de cette façon avec le mot *Kang*, sans doute utilisé par abréviation de *Kang(gong) (Monuments)kang*, désignations auxquelles s'intéresse particulièrement Tang Lan qui y retrouve quatre noms de rois défunts.

La première est celle de *Zhaogong* 昭宮 qui pour Tang Lan se rapporte au sanctuaire du défunt roi Zhao 昭. Elle apparaît dans la formule *Kang Zhaogong* 康昭宮 figurant au début d'une inscription

41 — Cf. *supra*, p. 77.

répétée sur une dizaine de bronzes ayant pour auteur un certain Song 頌 : deux vases *hu* 壺, trois vases *ding* 鼎 et cinq vases *gui* 𣪕 :

«Or donc, à la 3e année, au 5e mois, au 4e quartier de la lune, au jour *jiaxu*, le roi étant à Zhou au *Kang Zhaogong, Monument Zhao* des *(monuments)kang,* le matin, le roi accéda à la grande salle...».

L'expression *Zhaogong* apparaît d'autre part hors composition au début de l'inscription du *Qian gui* [illegible]𣪕:

«Or donc, en la 2e année, au premier mois, au premier quartier de la lune, le roi étant à Zhou, au *Zhaogong Monument Zhao,* au jour *dinghai* le roi accéda à l'auvent des proclamations...».

La deuxième désignation relevée par Tang Lan est celle de *Mugong* 穆宮, interprétée semblablement à la précédente par cet auteur comme se rapportant au sanctuaire du roi Mu 穆. Elle apparaît en composition avec Kang(*gong*) dans l'inscription du *Ke xu* 克盨 :

«Or donc, en la 18e année, au 12e mois, au premier quartier de la lune, au jour *gengyin*, le roi se trouvant à Zhou au *Kang Mugong Monument Mu des (monuments)Kang...»* ;

et dans l'inscription du *Yuan pan* 寰盤 :

«Or donc, en la 28e année, au 5e mois, au 3e quartier de la lune, au jour *gengyin*, le roi étant à Zhou, au *Kang Mugong Monument Mu des (monuments)Kang*, le matin, le roi accéda à la grande salle...».

Le *Yi gui* 伊𣪕 présente une inscription conçue un peu différemment :

«Or donc, en la 27e année, au premier mois, au 3e quartier de la lune, au jour *dinghai*, le roi étant à Zhou, *au(x) monument(s) Kang*, le matin, le roi accéda à la *grande salle Mu...*».

Il est clair que *la grande salle Mu* est la grande salle du *Monument Mu des monuments Kang.*

Tang Lan invoque encore à l'appui de sa thèse, pour ce qui concerne le *Monument Mu*, le début de l'inscription du *Hu ding* 舀鼎, qui se lit comme il suit :

«Or donc, en la première année du calendrier royal, au 6e mois, au 3e quartier de la lune, au jour *yihai*, le roi étant à Zhou, dans *la grande* — (un caractère effacé, celui du mot *salle*) *du roi Mu*, — (un autre caractère effacé celui du mot (le) *roi*) proféra ces paroles :

«Hu, je te donne mandat de remplacer ton grand-père et ton père comme maître des affaires de divination. Je te donne un — (caractère effacé : celui du mot *tablier*) à parements rouges, — (autre caractère

effacé, vraisemblablement le nom de quelque autre attribut rituel) pour ton service...».

A première vue ce texte confirme de façon éclatante la thèse de Tang Lan : ne porte-t-il pas de façon tout-à-fait explicite la formule *grande (salle) du roi Mu*, dans laquelle la grande salle d'un *monument* est expressément désignée du nom du *roi* défunt auquel est dédié le sanctuaire ? A la réflexion, cependant, cette formule apparaît au contraire comme infirmant l'interprétation en cause. En effet, elle est unique dans tout le corpus des inscriptions sur bronze, ce qui signifie :

1) qu'il est tout-à-fait exceptionnel de désigner un sanctuaire du nom de l'ancêtre auquel ce sanctuaire est dédié ;
2) que si par exception, référence est faite à l'ancêtre auquel le sanctuaire est dédié, cet ancêtre est désigné *non seulement par son nom mais par son titre également*.

A l'appui de cette dernière remarque, il est permis de rappeler que dans l'inscription du *Ling yi* le sanctuaire ancestral du récipiendaire du mandat royal, désigné également par la personne de l'ancêtre qui y était honoré, on a vu pourquoi, l'est par la formule *Zhougong gong Monument de Zhougong*, où Zhougong est le titre du dédicataire.

Quant à la première remarque, pour la justifier il faut établir la raison du caractère exceptionnel de la formule qui figure dans l'inscription du *Hu ding*. A cet égard, une interprétation originale récemment proposée par *Tan Jiefu*, qui comprend *Muwang da(shi)* 穆王大(室) au sens de *grande (salle) (édifiée par) le roi Mu* (42) est insuffisamment fondée. Car s'il est vrai que, comme l'observe cet auteur, le *Zhushu jinian* rapporte que le roi Mu «étant monté sur le trône, érigea un *monument zhao*», cet acte n'avait rien d'exceptionnel, tous les rois commençant à remplir leurs devoirs cultuels en érigeant un *nouveau monument* aux mânes de leur prédécesseur, sans que dans le cas du roi Mu le fait ait pu en lui-même revêtir un caractère si particulier que le sanctuaire alors édifié continue d'être désigné trois règnes plus tard comme celui qu'avait construit le roi Mu (43). Par contre, dès lors que l'inscription du *Hu ding* est reconnue comme datant du règne du roi

42 — Cf. Tan Jiefu, *Xi Zhou Mu, qi mingwen zonghe yanjiu* (*Zhonghua wenshi luncong*, III, Pékin 1963, p. 70).

43 — Le passage évoqué du *Zhushu jinian* se trouve dans la chronique de la 1ère année du règne du roi Mu 穆 (éd. *Sibubeiyao*, p. 16). Nous verrons plus loin (cf. *infra*, p. 120) que le nouveau sanctuaire peut ne pas être réellement construit de neuf, mais être seulement l'ancien sanctuaire rituellement rénové. Peut-être le *Zhushujinian* mentionne-t-il une construction entièrement à neuf, et par là relativement exceptionnelle. Cependant sur le plan des rites ce n'est pas cet aspect matériel qui compte.

Xiao 孝, ainsi que l'a établi Shirakawa Shizuka en se basant sur l'analyse des données calendériques (44), le contexte historique de l'avènement de ce roi fournit une excellente raison de la formule insolite figurant dans le texte.

«A la mort du roi Yi (jian) 懿 (囏), écrit Sima Qian, le frère cadet du roi Gong, de nom personnel Bifang 辟方, monta sur le trône. C'est lui qui est le roi Xiao 孝. A sa mort, les seigneurs féodaux rétablirent sur le trône le fils aîné du roi Yi (Jian), de nom personnel Xie 燮. C'est lui qui est le roi Yi (Xie) 夷 (燮).»

Ainsi, le roi Xiao était le frère du roi Gong, donc le fils du roi Mu, et il a succédé apparemment de manière très irrégulière à son neveu le roi Yi (de nom personnel Jian), fils du roi Gong et petit-fils du roi Mu. Les rites stipulent, on le verra, qu'un sujet regarde son souverain comme son père, et que par conséquent le successeur d'un prince défunt, successeur qui forcément avait condition de sujet en regard du défunt du vivant de ce dernier, prend rang de fils par rapport à lui, quel qu'ait été entre eux la relation réelle de parenté. Par suite, le roi Xiao a dû ériger un sanctuaire de la classe des *monuments* du culte du père voué aux mânes de son prédécesseur, le roi Yi (Jian), lequel était en réalité son neveu, tandis que le sanctuaire où était honoré son véritable père, le roi Mu, prenait rang de *monument* du culte du bisaïeul. Il est compréhensible que le roi Xiao ait tenu à honorer son propre père, le roi Mu, en utilisant pour une cérémonie liturgique le sanctuaire dédié à cet ancêtre, et ait répugné à faire désigner ce sanctuaire comme l'eût été normalement le *monument* consacré au culte du bisaïeul, culte très amoindri par rapport au culte du père défunt. La formule *grande (salle) (du monument) du roi Mu* a pu alors être exceptionnellement utilisée pour éviter d'accuser le déclassement cultuel des mânes du propre père du roi régnant (45).

Si cette explication est recevable, dans tous les autres cas où sont mentionnés soit un *monument Mu* ou une *grande salle Mu*, soit, par analogie, un *monument Zhao* ou une *grande salle Zhao*, sans inclusion

44 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukan shi, No* 23, p. 146.

45 — Il est même encore plus probable que le sanctuaire désigné comme celui du roi Mu dans l'inscription était un sanctuaire tout-à-fait irrégulier pour l'époque, si, comme il est vraisemblable, le culte des ancêtres proches ne dépassait pas deux générations d'ascendants défunts au Xe siècle. Dans ce cas, le sanctuaire en question aurait été spécialement érigé par le roi Xiao 孝 pour honorer son père le défunt roi Mu 穆 dont le culte avait déjà cessé car il était rituellement passé au rang de bisaïeul.

dans la formule du titre de *roi*, il faut interpréter *a contrario* les mots *mu* et *zhao* comme n'étant pas les noms des rois homonymes, mais des désignations spécifiques des sanctuaires des cultes mineurs selon les côtés sur lesquels ils se trouvent placés, côtés que le chapitre Wangzhi du *Liji* dénomme rituellement, on l'a vu, côté *zhao* et côté *mu*.

Les deux dernières désignations de sanctuaire où Tang Lan retrouve des noms de rois défunts sont celle du *Kang Lagong* 康剌宮 *Monument La des (monuments) Kang* et celle du *Kangong Chidashi* 康宮徲大室 *grande salle Chi des monuments Kang*. L'une figure dans l'inscription du *Ke zhong* 克鐘 :

«Or donc, en la 16e année, au 9e mois, au premier quartier de la lune, au jour *gengyin*, le roi étant à Zhou, au *monument La* 剌 *des (monuments) Kang* 康 ...».

Tang Lan invoque l'homophonie en prononciation archaique des trois caractères *la* 剌 = *lie* 烈 = *li* 厲 pour interpréter le *Monument La* au sens de *Monument du (roi défunt) Li*. Encore faudrait-il alors que l'inscription en cause puisse être datée d'un règne postérieur à celui du roi Li, ce que Tang Lan lui-même est seul à envisager, tous les autres paléographes faisant remonter la pièce soit au règne du roi Li 厲 lui-même, soit plus haut encore dans le temps, au règne du roi Yi (Xie) 夷 (燮), voire même au règne du roi Gong 恭.

Quant à l'autre désignation, elle se trouve dans l'inscription du *Gaoyou Cong ding* 鬲攸從鼎

«Or donc, en la 31e année, au 3e mois, au premier quartier de la lune, au jour *renchen*, le roi étant à Zhou dans la *grande salle Chi des monuments Kang*...».

Le caractère *Chi* 徲 est une variante citée dans le *Shuowen jiezi* de *chi* 遟 *lent* utilisé comme impressif au sens de *majestueusement*. Tang Lan déduit de sa substitution, dans l'une des traditions du *Shijing*, au caractère *yi* 夷 qui figure dans l'ode *Simu* 四牡 du *Xiaoya* (46), qu'il serait également une variante de ce caractère *Yi*, lequel est celui du nom du roi Yi (Xie) 夷 (燮). L'argument est irréprochable, mais il ne per-

46 – Cf. *Shijing*, éd. *Sanshijing zhushu*, p. 770. Dans ce passage les mots *yi* 夷 et *chi* 徲 sont pris au sens de *distant*.

met de conclure, après discussion de la validité de la thèse dans les autres cas précédemment examinés, qu'à l'homonymie du nom du roi Yi (Xie) et du nom de l'une des classes de *monuments* du petit culte. Le caractère *chi* est d'ailleurs employé avec une certaine faveur dans l'anthroponymie chinoise archaïque. Il apparaît par exemple dans le nom de *Chishu* 㣯叔, père défunt dédicataire du *Yi gui* 伊𣪘 (47). Même s'il s'agit d'une variante du nom d'un roi, il n'y a donc pas lieu d'exagérer la portée de cette coïncidence.

L'argumentation de Tang Lan se poursuit par le rappel de nombreux passages de textes historiques où effectivement des sanctuaires sont désignés les noms des ancêtres auxquels ils sont consacrés. Pourtant, aucun des extraits qu'il produit des textes canoniques n'est probant, car tous se rapportent à des anomalies rituelles.

La plupart des citations concernent des sanctuaires irréguliers dédiés à des ancêtres lointains déjà sortis des limites du culte cyclique et qui, selon le chapitre *Jifa* du *Liji*, n'auraient dû être honorés qu'occasionnellement sur des tertres ou sur des aires sacrificiels. C'est le cas du défunt roi Zhuang 莊 et du défunt roi Ping 平 auxquels étaient consacrés deux sanctuaires, selon le *Zuozhuan*, à l'époque du roi Jing (Gui) 景(貴), leur descendant à la dixième et à la douzième génération respectivement (48). C'est le cas du défunt roi Xiang 襄, auquel, selon le *Zuozhuan* également, un sanctuaire était consacré à l'époque du roi Jing (Gai) 敬(匃), son descendant à la huitième génération (49). Quant aux sanctuaires des maisons seigneuriales, le *Chunqiu* rapporte à la 6e année du règne du duc Cheng 成 de Lu l'érection d'un *monument de Wu* 武, c'est-à-dire d'un sanctuaire dédié aux mânes du duc Wu, dont le duc Cheng était le douzième successeur (50) ; à la 1ère année du règne du duc Ding 定, l'érection d'un *monument de Yang* 煬, c'est-à-dire d'un sanctuaire dédié au duc Yang, dont le duc Ding était le vingt-

47 — Le nom de Bo Chifu 伯㣯父 figure dans une série d'inscriptions : celles du *Jing you* 競卣, du *Jing gui* 競𣪘, du *Xianji gui* 縣改𣪘, il existe également un *Chifu zhong* 㣯父鐘, un *Chi xu* 㣯盨.

48 — Cf. *Zuozhuan*, à la 22e année du règne du duc Zhao de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2031 et p. 2033).

49 — Cf. *Zuozhuan*, à la 26e année du règne du duc Zhao de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2101).

50 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1038.

et-unième successeur (51); à la 3e année du régne du duc Ai 哀, la destruction accidentelle de deux sanctuaires existant jusque-là et consacrés respectivement aux mânes des ducs Huan 桓 et Xi 僖, prédecesseurs du duc Ai à distance de neuf règnes et de cinq règnes (52). Le *Zuozhuan* fait encore état de cérémonie qui eurent lieu à Jin 晉 dans un *monument de Wu*, c'est-à-dire dans un sanctuaire dédié au duc Wu 武 de Jin, lors de l'accession au trône de Zhou 周, duc Dao 悼 son neuvième successeur (53), et dans un *monument de Wen*, c'est-à-dire un sanctuaire dédié au duc Wen 文, à l'époque du duc Qing 頃, son neuvième successeur (54) ; enfin, le même texte signale un triomphe exécuté par Chen Wuyu 陳無宇 à Qi dans un *monument* de Xiang 襄, c'est-à-dire un sanctuaire dédié au duc Xiang, sous le règne du duc Ling 靈, son septième successeur (55).

Il ne s'agit dans tous ces exemples que d'irrégularités rituelles relevées par l'Annaliste. Le commentaire canonique l'explique clairement dans le cas de l'érection du *monument de Wu* 武 par le duc Cheng 成 de Lu :

«Pourquoi cette érection (est-elle signalée dans le *Chunqiu*) ? Parce qu'il n'était pas convenable d'ériger (un tel sanctuaire). Eriger un *monument de Wu* était contraire aux rites». (56)

Et He Xiu glose ce commentaire en disant :

«Selon les rites, le Fils du Ciel et les seigneurs féodaux n'érigeaient que cinq temples...

«L'érection d'un *monument de Wu* révèle la décadence des temps : on négligeait beaucoup ses devoirs d'homme et on préférait s'en remettre à la bonne fortune que l'on demandait aux esprits. Voilà pourquoi (l'Annaliste) signale le fait, qu'il juge grave. Zangsun Xu 臧孫許

51 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2189.

52 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2319.

53 — Cf. *Zuozhuan*, à la 18e année de règne du duc Cheng de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1140).

54 — Cf. *Zuozhuan*, à la 17e année du règne du duc Zhao de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1950).

55 — Cf. *Zuozhuan*, à la 16e année du règne du duc Xiang de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1215).

56 — Cf. *Gongyangzhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 520).

ayant triomphé dans une expédition contre Qi, on érigea un *monument de Wu* 武 ». (57)

Le duc Wu, dont le nom signifie le duc *Guerrier*, avait été imploré pour le succès des armes de Lu. Après la victoire, au lieu d'une simple cérémonie d'action de grâce sur une aire temporaire, un sanctuaire permanent fut édifié pour honorer cet ancêtre exorable : manifestation condamnable de l'esprit de superstition ruinant le sens des rites et provoquant la désorganisation des structures cultuelles de l'ordre féodal. Le grand nombre des sanctuaires irréguliers de ce genre révèle la force des tendances superstitieuses anti-rituelles. Confucius lui-même s'en émouvait en son temps. Apprenant l'accident qui avait détruit à Lu les sanctuaires dédiés au duc Huan et au duc Xi, il s'écria, rapporte le *Zuozhuan*, «Voilà bien pour Huan et Xi !», voulant dire, commente Du Yu, qu'il était juste que le Ciel ait détruit ces temples qui auraient dû avoir disparu depuis le temps que leurs dédicataires avaient cessé d'être des ancêtres proches (58).

Il faut, quant à ce dernier point, rappeler qu'en vertu du principe que tout successeur d'un chef de culte lui tient lieu de fils, la proximité n'était pas comptée en degrés réels d'ascendance, en nombre de générations vraies, mais en degrés rituels, franchis à chaque succession même quand le successeur était en réalité le frère du prédécesseur. Le duc Xiang 襄 de Qi 齊, par exemple, était de la génération du bisaïeul du duc Ling 靈, son septième successeur, car au duc Xiang avait succédé son frère Huan 桓, auquel avaient succédé à leur tour l'un après l'autre ses quatre fils Xiao 孝, Zhao 昭, Yi 懿 et Hui 惠. puis le fils de Hui 惠, Qing 頃 et le fils de Qing, Ling 靈; néanmoins, malgré la règle de la continuation du culte d'un ancêtre proche jusqu'à la génération de son arrière-petit-fils, sous le règne du duc Ling aucun sanctuaire spécialement affecté au culte de son bisaïeul Huan, et encore moins au culte du frère de celui-ci, Xiang, ne devait régulièrement exister, car alors auraient dû être maintenus *a fortiori* des temples affectés aux cultes de chacun des quatre fils de Huan, outre celui qui était affecté au culte de son petit-fils Qing, père défunt du duc règnant, ce qui aurait entrainé une multiplication inadmissible des sanctuaires de la maison seigneuriale de Qi au delà du nombre rituel de quatre *monuments* dédiés aux ancêtres proches et s'ajoutant au temple de l'ancêtre fondateur.

57 – Commentaire du *Gongyangzhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 521).

58 – Cf. *Zuozhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2321), avec le commentaire du passage par Du Yu.

Le *Chunqiu* et le *Zuozhuan* offrent cependant des exemples de sanctuaires réguliers désignés du nom de l'ancêtre auquel se rapporte le culte qui s'y déroule. Le premier de ces exemples, cités par Tang Lan, est celui du *monument de Huan* 桓, c'est-à-dire du sanctuaire du défunt duc Huan de Lu, mentionné en ces termes à la 23e et à la 24e année du règne du duc Zhuang son fils, donc à une époque où il était parfaitement régulier, par le *Chunqiu*. Toutefois, quel est donc le contexte de ces mentions ? A la 23e année du règne du duc Zhuang 莊, l'Annaliste signale qu'« en automne on peignit en rouge les colonnes du *monument de Huan* » ; et à la 24e année, qu'« au printemps on sculpta les poutres du *monuments de Huan* » (59). Il y avait là, disent les commentaires, deux entorses aux rites, car les sanctuaires ancestraux des maisons seigneuriales devaient avoir des colonnes peintes en noir et des poutres non sculptées. Or, ces entorses aux rites prenaient en l'espèce un caractère particulièrement odieux, car elles étaient inspirées par le désir d'embellir le sanctuaire où allait être reçue la fiancée du duc régnant, fiancée qui n'était autre que la fille du meurtrier de son père le duc Huan. Voilà donc que le sanctuaire du père défunt était dénaturé, et dénaturé pour les beaux yeux d'une princesse que jamais le fils n'aurait dû épouser puisqu'elle appartenait à une famille envers laquelle il avait au contraire un devoir filial de vengeance. Aussi l'Annaliste, révolté, se refuse-t-il à désigner dans les formes rituelles le sanctuaire du père défunt comme sanctuaire du père ; il le désigne simplement, et par exception à la règle, comme *monument de Huan*, ce qui est une façon indirecte de dénier au duc Zhuang, fils impie, sa qualité de fils. Après avoir sommairement rappelé cette accumulation de fautes contre les rites, le commentaire canonique de Gouliang poursuit en ces termes :

« La sculpture des poutres du *monument de Huan* et la peinture en rouge des colonnes de ce monument sont (relevées par l'Annaliste pour) un blâme. L'expression *monument de Huan* est utilisée par haine de Zhuang » (60).

Et Fan Ning 范甯 y ajoute la glose suivante :

« (L'Annaliste) n'emploie pas l'expression *nouveau monument*, mais celle de *monument de Huan* parce que Huan a été tué par (le duc de) Qi et que son temple ancestral est pourtant enjolivé pour faire

59 — Cf. *Chunqiu*, à la 23e et à la 24e année de règne du duc Zhuang de Lu (*Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 414 et p 415). Dans le texte de l'article de Tang Lan (*Kaoguxuebao*, XXIX, Pékin 1962, p. 23) une faute d'impression a transformé dans le second des passages cités le *monument de Huan* 桓 en *monument de Xiang* 襄.

60 — Cf. *Gouliangzhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 137).

honneur à une fille de ce pays avec lequel (Lu) a une vendetta : il marque ainsi le caractère odieux de la conduite de Zhuang qui n'est pas celle d'un fils» (61).

Si d'autre part on se reporte, au commentaire canonique de Gongyang, à l'expression *nouveau monument*, employée à propos du sanctuaire du défunt duc Xuan 宣 dans les annales de la 3e année du règne de son fils le duc Cheng 成, on y trouve ces lignes :

«Pourquoi le monument de Xuan est-il appelé *nouveau monument* ? Parce qu'il serait insupportable de le désigner (directement comme le sanctuaire de Xuan)» (62).

Et He Xiu précise :

«Un fils pieux, dans sa douleur, ne supporterait pas de désigner directement (le sanctuaire dédié aux mânes de son père)» (63).

En somme, la mention dans le *Chunqiu* du *monument de Huan* à l'époque du règne du duc Zhuang de Lu prouve, par sa nature exceptionnelle amplement soulignée dans tous les commentaires, exactement le contraire que ce que Tang voulait démontrer . elle atteste qu'il est anormal de désigner un sanctuaire régulier du nom de l'ancêtre auquel ce sanctuaire est dédié.

Reste l'autre exemple, celui du *monument de Wu* 武, mentionné comme tel dans le *Zuozhuan* rapportant que Chonger 重耳, petit-fils du duc Wu 武 de Jin 晉 auquel était dédié ce sanctuaire, y tint sa première audience. Il importe ici de prendre en considération les circonstances de l'événement: Chonger, fils du deuxième lit du duc Xian 獻, est sur le point d'achever de conquérir le pouvoir à Jin sur son demi-frère le duc Huai 懷 (ou Hui 惠) qu'il évince les armes à la main. Pour manifester son autorité souveraine, il s'en va tenir audience dans le sanctuaire élevé à Quwu 曲沃 aux mânes du duc Wu, son grand-père, lequel avait d'abord été simple seigneur de Quwu avant de déposséder du fief de Jin la branche aînée de la maison seigneuriale à laquelle il se rattachait seulement comme cadet. Or, le texte du *Zuozhuan* est le suivant :

«... Au jour *renyin* le fils du duc (c'est-à-dire Chonger) entra dans

61 — Cf. *Gouliangzhuan* (éd.*Shisanjing zhushu*, p. 137).

62 — Cf. *Gongyangzhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 516).

63 — Cf. *Gongyangzhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 516).

le camp militaire de Jin. Au jour *bingwu* il entra à Quwu. Au jour *dingwei* il tint audience dans le *monument de Wu*. Au jour *wushen* il envoya quelqu'un tuer le duc Huai 懷 à Gaoliang 高梁 » (64).

Il résulte du contexte que lorsque Chonger tient audience dans le *monument de Wu*, il n'est pas encore duc de Jin en titre : l'Annaliste le désigne comme *le fils du duc*, et non pas comme duc Wen 文, du titre qui sera bientôt le sien. A ce moment, le duc de Jin en titre est le duc Huai, toujours vivant. Chonger n'est par conséquent pas encore chef de culte, et il n'est pas possible de désigner le sanctuaire où il fait acte de continuateur de l'ancêtre invoqué sans l'être encore tout-à-fait par une expression rituelle situant ce sanctuaire exactement comme l'un de ses sanctuaires ancestraux. D'où l'expression, ici aussi exceptionnelle, de *monument de Wu*.

Une autre explication pourrait encore être avancée. Il est en effet également permis de penser que le sanctuaire du duc Wu situé à Quwu, c'est-à-dire en dehors de la capitale et dans l'apanage originel de cet ancêtre d'une nouvelle lignée de souverains de Jin, avait pris aux yeux de ses successeurs la nature d'un sanctuaire hors classe, destiné à un culte extraordinaire et indéfini, même si une telle institution n'était pas conforme aux rites. Sans pouvoir être traité en fondateur de la maison seigneuriale de Jin, le duc Wu n'en était pas moins, aux yeux de ses descendants, l'auteur d'un nouveau scion de souverains de cette maison; souverains qui d'ailleurs, à partir de lui, s'étaient mis à porter le titre de *gong* 公 *duc*, au lieu du titre de *hou* 侯 *marquis*, porté par les premiers seigneurs de ce fief.

Tang Lan cite encore un passage de la première partie du *Zhouyu* parlant du « mandat donné au duc Xiao 孝 de Lu 魯 par le roi Xuan 宣 dans le *monument de Yi* 夷 » (65), c'est-à-dire dans le sanctuaire dédié au roi Yi, grand-père du roi Xuan. Mais ce texte historique n'a pas la rigueur rituelle des annales canoniques, et les formes beaucoup plus libres dans lesquelles il est rédigé ne peuvent être tenues pour canoniquement déterminées.

Finalement, les Annales attestent que la désignation d'un sanctuaire par le nom de l'ancêtre qui y est honoré résulte toujours de quelque anomalie ; et si ces anomalies apparaissent relativement fréquemment dans l'historiographie ancienne, c'est que l'Annaliste confucianiste les

64 — Cf. *Zuozhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 601).

65 — Cf. *Guoyu, Zhouyu*, 1ère partie (éd. *Guoxue qi ben congshu*, Shanghai 1958, p. 8).

recherchait précisément pour les dénoncer. Normalement, le sanctuaire du père défunt était appelé le *nouveau monument*, formule qui se rencontre, on l'a vu, dans plusieurs inscriptions. Comment étaient appelés les sanctuaires du grand-père, du bisaïeul, du trisaïeul ? Les Annales ne renseignent pas sur ces points ; mais tel ne serait-il pas le sens qu'il faut donner aux autres formules conservées épigraphiquement, lesquelles ne seraient alors pas composées seulement d'honorifiques vagues ainsi que Guo Moruo semble le penser, mais de termes prenant des significations spécifiques ? Cela paraît bien être le cas au moins pour les éléments terminologiques *zhao* 昭 et *mu* 穆 qui figurent d'une part dans les expressions *monument zhao* ou *monument mu* des inscriptions, et d'autre part dans les rituels avec une acception technique bien définie.

Cette acception technique a déjà été rencontrée dans le chapitre *Wangzhi* du *Liji*, où les termes *zhao* et *mu* sont rapportés aux deux côtés du dispositif général des sanctuaires ancestraux. Une glose de He Xiu au *Gongyangzhuan* nous apprend qu'ils s'appliquaient également à la disposition des tablettes ancestrales transportées dans le temple de l'ancêtre fondateur lors des grands sacrifices adressés à toute la lignée ancestrale collectivement :

«L'ancêtre fondateur regardait l'Est. (Le 1er ancêtre en) position *zhao* regardait le Sud, et (le 1er ancêtre en) position *mu* regardait le Nord. Tous les autres étaient disposés, le petit-fils dans l'alignement du grand-père, de telle sorte que si le père était en position *zhao* le fils était en position *mu*. Le terme *zhao* tirait sa signification de ce qu'il marquait une position regardant la lumière (vers le Sud) ; le terme *mu* tirait sa signification de ce qu'il marquait une position regardant le Nord, celle du respect» (66).

Une disposition analogue, mais modifiée par rotation d'un quadrant, était observée pour les tombeaux, ainsi que l'indique l'article *Zhongren* 塚人 du *Zhouli* :

«Le *zhongren préposé aux tombeaux* est chargé des cimetières princiers. Il en détermine les lignes géomantiques et en dresse le relevé topographique. Le sépulcre du premier roi qui occupe le centre, et ceux des rois *zhao* et *mu* viennent se placer respectivement à gauche et à droite», gauche et droite qui ici, précise Zheng Xuan dans son commentaire, correspondent à l'Est et à l'Ouest (67).

Bref, les noms de *zhao* et de *mu* étaient donnés à des alignements rituels de temples, de tablettes ancestrales ou de tombeaux, orientés

66 — Cf. *Gongyangzhuan*, à la 2e année du règne du duc Wen de Lu (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 391).

67 — Cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 791.

les uns vers la lumière venant du Sud ou de l'Est, et c'étaient ceux du côté *zhao*, les autres vers l'ombre portée sur le Nord ou sur l'Ouest, et c'étaient ceux du côté *mu*. Sur ces alignements, le temple, la tablette ou le tombeau du père d'une part, et le temple, la tablette ou le tombeau du fils d'autre part, se trouvaient toujours placés en vis-à-vis, et en outre dans un rapport hiérarchique, soit que, et c'était la situation paradigmatique, placés au même niveau, ceux du père fussent orientés vers la lumière, en position *zhao*, honorifique, et ceux du fils orientés vers l'ombre, en position *mu*, respectueuse, soit que ceux du père, s'ils se trouvaient en position *mu*, fussent placés un rang plus en avant que ceux du fils en position *zhao*. Le grand-père et le petit-fils se retrouvaient au contraire nécessairement en position homologue, l'un et l'autre *zhao* ou l'un et l'autre *mu*. L'ancêtre fondateur occupait seul une position centrale, en avant et à égale distance des deux alignements.

D'abord attachés à ces positions rituelles, les termes *zhao* et *mu* sont tout naturellement devenus des indicatifs de génération pour la postérité du fondateur de la lignée :

«Les Zhou considéraient le temple de Houji 后稷 comme le temple spécial de l'ancêtre fondateur, et ne l'abolissaient pas, écrit Jia Gongyan. Dès lors, après la mort de Buzhuo 不窋 (fils de Houji), celui-ci étant compté comme *zhao* en tant que père, et Ju 鞠 (fils de Buzhuo) étant compté comme *mu* en tant que fils, à partir de là tous les pères furent *zhao* et tous les fils *mu*. On arrive au roi Wen 文 avec la 14e génération, et le roi Wen prend place dans cette série sur la ligne *mu*.» (68)

Les formules employées dans les textes inscrits, *monument zhao* et *monument mu* semblent bien être les traces les plus anciennes de cet arrangement rituel. Encore faut-il, pour pouvoir l'affirmer, apporter des solutions à trois difficiles problèmes d'interprétation :

1) Pourquoi dans les inscriptions les *monuments zhao* et *mu* sont-ils subsumés sous l'expression de *monument(s) kang* 康 ?
2) L'identité de l'appellation d'un sanctuaire et de l'appellation d'un personnage historique peut résulter, on l'a vu, d'une pure homonymie sans signification spéciale. Pourtant dans le cas des rois Zhao 昭 et Mu 穆, qui non seulement portent des appellations homonymes de deux sanctuaires, mais se sont succédés comme père et fils, précisément selon l'alternance caractéristique de l'ordre *zhao*-*mu*, une telle homonymie ne peut pas ne pas être significative. Quel

68 — Cf. le commentaire de Jia Gongyan au *Zhouli*, à l'article *Xiaozongbo* (éd. *Sanshijing zhushu*, p. 689).

est donc le rapport de signification qui existe entre le couple père-fils formé par les rois Zhao et Mu d'une part, et le couple symétrique formé par les sansctuaires désignés comme *monument zhao* et *monument mu* d'autre part?

3) Enfin comment se fait-il que les appellations Zhao et Mu portées par ces deux rois marquent entre eux une relation inverse de celle qu'établit de l'un à l'autre le classement selon l'ordre *zhao-mu* des générations de la lignée des rois Zhou comptées depuis l'origine ? Selon ce décompte, en effet, le roi Zhao, qui appartient à la 18e génération depuis Buzhuo, est de classe *mu*, et le roi Mu, qui appartient à la 19e génération, de classe *zhao*, ce qui est incohérent.

Tang Lan, dans la quatrième partie de son argumentation, fait valoir sa thèse en la présentant comme seule susceptible de résoudre ces problèmes. Si l'on admet avec lui que les sanctuaires sont désignés des noms des ancêtres auxquels ils sont dédiés, le *monument kang* 康 est le sanctuaire du roi Kang, par rapport auquel sont organisés les autres, car, explique-t-il, à partir du roi Kang une rupture a dû se produire dans la continuité du développement régulier du dispositif des sanctuaires ancestraux des rois Zhou, rupture que justifierait la conclusion, avec le règne du roi Cheng, de la série des grandes inféodations de cadets de la maison royale appuyées sur l'organisation cultuelle des trois générations du début de la dynastie. A la suite de cette rupture, consacrée par une réforme rituelle hypothétique, un nouveau décompte des rangs *zhao* et *mu* aurait pris cours, et les appellations Zhao et Mu auraient été données au fils et au petit-fils du roi Kang précisément pour marquer le départ du nouveau décompte.

Voici comment Tang Lan reconstitue finalement l'organisation des sanctuaires des rois Zhou à la haute époque. Au décès du roi Kang, son sanctuaire aurait été établi du côté *zhao*, puis celui du roi Mu, son petit-fils, du côté *mu*, l'un et l'autre au premier rang, et ensuite ceux de leurs successeurs de la même manière alternativement du côté *Zhao* et du côté *mu* sur les rangs suivants, l'ensemble du dispositif prenant le nom du sanctuaire principal, celui du roi Kang. Ainsi s'expliqueraient les expressions composées telles que celle de *monument de Zhao du monument de Kang*. Par analogie, Tang Lan suppute encore que ce qui dans les inscriptions est appelé *monument Jıng* 京 devait consister en réalité en cinq autres sanctuaires, consacrés au père et au grand-père du roi Kang 康, les rois Cheng 成 et Wu 武, à son bisaieul et à son trisaieul, le roi Wen 文 et le père de celui-ci Wangji 王季, disposés selon l'ordre *zhao-mu* de part et d'autre du sanctuaire de Taiwang 太王, père de Wangji et le plus ancien des ancêtres des rois Zhou à porter le titre royal, posthume pour lui comme pour Wangji.

Cette reconstitution est aussi ingénieuse que gratuite, rien ne justifiant le statut de fondateur de lignée ainsi supposé attribué rituellement à Taiwang, et moins encore celui qui serait attribué au roi Kang, l'un des plus effacés des premiers souverains Zhou. Reprenons donc entièrement les problèmes. Parmi les inscriptions que la quasi unanimité des paléographes date du roi Cheng, une seule, celle du *Ling yi* déjà citée, mentionne des *monuments*, l'un appelé *Jing*, l'autre *Kang*. Dans chacun de ces sanctuaires le fils de Zhougong Dan exécute un sacrifice à un jour déterminé. Il ne peut s'agir de sacrifices offerts à plusieurs ancêtres à la fois, car de tels sacrifices se déroulent dans le *temple* de l'ancêtre fondateur, comme l'atteste l'inscription du *Xiao Yu ding* 小盂鼎 qui en signale un, appelé *di* 禘 ; et d'ailleurs c'est le roi qui y procéderait lui-même, et non un officier délégué, fût-il du plus haut rang. Dans ces conditions, les deux sacrifices ne peuvent guère avoir été adressés qu'au deux plus proches ancêtres du roi régnant. Les édifices cultuels mentionnés doivent donc être les sanctuaires où ceux-ci étaient honorés, donc des sanctuaires individualisés, et non des groupes de sanctuaires. Si l'inscription date bien de l'époque du roi Cheng, ce qui est corroboré par la convergence des datations de toutes les inscriptions apparentées quoi qu'en dise Tang Lan, ces deux ancêtres sont l'un le père du roi Cheng, à savoir le roi Wu, et l'autre son grand-père, à savoir le roi Wen. D'autre part, le *monument Jing* ne réapparaît plus ensuite dans aucune inscription, alors que l'expression *monument(s) Kang* est encore mentionnée à maintes reprises dans des textes inscrits de différentes époques. Cela ne peut signifier qu'une chose : au terme *Kang*, mais pas au terme *Jing*, est attachée l'idée d'un culte régulier. Ce point est capital, aussi faut-il l'établir clairement. Raisonnons *a contrario*. Si l'expression *monument(s) Kang* était à entendre au pluriel, ainsi qu'elle doit l'être dans d'autres inscriptions plus tardives, cela signifierait qu'il y avait à l'époque du *Ling yi* plusieurs sanctuaires du culte régulier des ancêtres proches. Mais dans ce cas, étant donné qu'on imaginerait mal qu'un officiant non chef de culte sacrifiât par délégation, pour consacrer le mandat par lequel il succède à son père, élevé antérieurement au service du père et du grand-père du roi règnant, à d'autres ancêtres que ces deux ascendants défunts, les deux sacrifices eussent été rapportés comme ayant eu lieu l'un et l'autre dans ce groupe de *monuments Kang* (entendus au pluriel). Autrement dit, l'inscription aurait mentionné d'abord au jour *jiashen* un sacrifice *au(x) monument(s) Kang*, puis au jour *yiyou* un autre sacrifice de nouveau *au(x) monument(s) Kang*, quitte à préciser, mais pas nécessairement, quel était le bénéficiaire de chacun de ces sacrifices. Telle n'étant pas la rédaction du texte inscrit, l'expression *monument Kang* doit s'entendre ici au singulier ; l'institution du culte régulier qu'elle dénote doit être comprise comme alors limitée au seul culte du père défunt ; ce qui signifie que le terme *Kang* est employée à cette époque, sous le règne du roi

Cheng, pour désigner le sanctuaire de ce proche, sanctuaire unique en son genre et qui n'est spécifié par ce terme spécial que pour être distingué des *gong monuments* de nature résidentiels, des *palais*.

Observons ici que le caractère *kang* signifie étymologiquement *une riche fructification des grains*, et qu'il présente donc une image de la fécondité qui a fort bien pu être choisie comme métaphore de la fécondité du père pour être appliquée au sanctuaire paternel (69). Quant au caractère *jing*, il est invraisemblable qu'il ait été, comme le veut Tang Lan, retenu pour sa valeur de toponyme dans la désignation d'un sanctuaire situé ailleurs que dans la localité du même nom. Il doit sans doute être pris dans son acception commune *d'élévation de terre* : le *monument Jing*, c'est le *Haut monument*, nom d'un sanctuaire spécialement voué au culte du roi Wen, premier fondateur de la dynastie et, à l'époque, grand-père du roi règnant, sans qu'il faille traiter ce nom, ainsi que fait Tang Lan, comme celui de tout un groupe de sanctuaires érigés pour le culte de plusieurs ancêtres. Le *Yishu*, nous l'avons vu (70), rapporte que dans la nouvelle capitale Zhou Zhougong Dan n'avait édifié, en dehors du temple de l'ancêtre fondateur, que deux sanctuaires : l'un pour le culte du père défunt, l'autre pour le culte du grand-père défunt du roi règnant. Celui du père défunt est le *monument kang* ; quant à l'autre, c'est le *monument jing*, lequel cependant n'était pas, strictement parlant, un sanctuaire consacré spécialement au roi Wen, alors grand-père du roi régnant. Cela peut d'ailleurs expliquer pourquoi le texte du *Yishu* comporte ici l'expression inusuelle de *zonggong* 宗宮 *monument du culte ancestral*, au lieu de celle de *zugong* 祖宮 *monument du grand-père (défunt)* qu'on attendrait parallèlement à celle de *kaogong*. 考宮 *monument du père défunt*.

69 — Le *Shuowen jiezi* ne connaît le caractère *Kang* que sous sa forme graphique augmentée du radical des céréales 穅, et le définit comme signifiant *la balle du grain*, l'enveloppe du grain vidée de son contenu. Selon Duan Yucai 段玉裁, de là viendrait l'idée de *joie* et de *paix*, dérivée de celle de *vide* (de souci). Cette étymologie est invraisemblable. Un érudit de la dynastie des Qing, Wu Chu 吳楚, remarque dans son *Shuowen ranzhi* 說文染指 (cité dans le *Shuowen jiezi gulin*, Supplément, vol. II, fo 474) que le mot *kang* a pour phonétique, au-dessus de la graphie du grain, le mot *geng* 庚, qui a le sens de *fructifier en abondance*. Le premier sens du mot *kang* n'est donc nullement *enveloppe vidée de son grain*, mais au contraire *abondance de grains*, d'où dérive très naturellement l'idée de *joie* ou de *paix* devenue celle que le mot *kang* exprime dans ses emplois honorifiques.

70 — Cf. *supra* p. 78.

Ces déductions paraîtront bien périlleusement échafaudées sur une seule inscription ; mais leur solidité doit s'éprouver plutôt à l'appui qu'elles prêtent à une interprétation cohérente de l'ensemble des formules désignant des *monuments*. Les lacunes de la documentation ne permettent malheureusement de retrouver de telles formules que sur des pièces datant de quatre ou cinq générations après celle du roi Cheng, Ce sont alors les formules composées du type *nouveau monument de(s) monument(s) kang, monument zhao de(s) monument(s) kang* etc... . L'expression *monument(s) kang* y a pris un sens collectif et doit désormais s'entendre au pluriel. Cela signifie que le culte des proches ancêtres s'est développé entre temps, et se trouve maintenant prolongé sur plusieurs générations. Sur combien ? Si l'on admettait que chacune des expressions particulières *nouveau monument, monument zhao* 昭, *monument mu* 穆, *grande salle (du monument) chi* 遲, *monument la* 剌 etc... puisse se rapporter à un sanctuaire distinct d'entre tous ceux du groupe collectivement désigné comme celui des *monuments kang*, le culte des proches ancêtres aurait été étendu au delà des quatre générations d'ascendants immédiats, ce qui n'est pas concevable, jamais le petit culte n'ayant eu pareille extension. Il faut donc penser que la terminologie demeurait encore quelque peu fluctuante, et que certaines désignations insolites telles que celle de la *grande salle (du monument) chi* ou celle du *monument la* faisaient alors double emploi avec les autres, lesquelles tendaient néanmoins déjà à devenir systématiques. Ces dernières se réduisent à trois : d'une part celle de *nouveau monument*, constante dans la tradition historique au sens de sanctuaire du père défunt ; d'autre part celles de *monument zhao* et de *monument mu*, que la tradition n'atteste pas en propres termes, mais signale indirectement en rapportant les indicatifs *zhao* et *mu* avant tout aux édifices du culte. La terminologie qu'on peut regarder comme régulière étant composée de ces trois désignations, elle prête à deux interprétations possibles. Soit tenir chaque désignation pour le nom d'un sanctuaire spécifique ; il y aurait alors trois sanctuaires du petit culte : le *nouveau monument*, toujours sanctuaire du père défunt mais situé alternativement du côté *zhao* ou du côté *mu* d'une génération à l'autre, et les deux *monuments zhao* et *mu*, sanctuaires du grand-père et du bisaïeul, le *monument zhao* par exemple étant celui du grand-père puis celui du bisaïeul à la génération suivante, tandis que simultanément le monument *mu* après avoir été celui du bisaïeul redevenait celui du grand-père à la génération suivante. Soit considérer qu'il n'y avait que deux sanctuaires, celui du père défunt, désigné facultativement dans les inscriptions selon sa situation rituelle *zhao* ou *mu* ou bien par l'expression *nouveau monument*, et celui du grand-père défunt, régulièrement désigné seulement selon sa situation rituelle. Bien que ces deux interprétations soient à première vue également recevables, c'est la seconde qui sera retenue, car elle fait apparaître les sanctuaires comme couplés,

ce qui est plus probablement le dispositif originel duquel s'est dégagé le principe de l'ordre *zhao-mu.*

L'évolution du système culturel au début de la dynastie Zhou peut être maintenant retracée de la manière suivante. Primitivement, c'est-à-dire avant son accession à la royauté, la maison des Zhou ne devait posséder que deux sanctuaires : un *temple*, voué au culte de l'ancêtre fondateur, et un *monument* appelé *kang*, voué au culte du père défunt. A sa mort le premier des deux fondateurs de la dynastie, le roi Wen, fut régulièrement honoré dans le *monument kang*. Mais à la mort de son successeur le roi Wu, deuxième fondateur de la dynastie, il est apparu que les mânes du prestigieux roi Wen ne pouvaient être reléguées dans la collectivité anonyme de celles des ancêtres lointains, alors comptés à partir du grand-père défunt. Un sanctuaire spécial, le *Jinggong Haut monument*, dominant le *monument kang*, fut donc érigé en vue de la poursuite indéfinie du culte du roi Wen. Les mêmes dispositions furent prises à l'égard des mânes du roi Wu lorsque celles-ci, à leur tour, durent quitter le *monument kang* pour le laisser aux mânes du roi Cheng, à la mort de ce dernier. Désormais étaient établis au-dessus du *monument kang* deux sanctuaires permanents voués aux cultes des rois Wen et Wu, sanctuaires spéciaux dont l'existence est bien attestée par la tradition et que le chapitre *Jifa* du *Liji* appelle, on verra plus loin pourquoi, des *reposoirs tiao* 祧 . C'est alors vraisemblablement qu'un souci de symétrie dut provoquer le dédoublement de l'unique *monument kang* originel en deux sanctuaires parallèles à ceux des rois Wen et Wu, et du même coup l'extension du petit culte au grand-père défunt. Il est possible que, toutes ces dispositions ayant été étudiées d'avance lorsque s'est posé le problème du maintien du culte du roi Wen, c'est-à-dire à la mort du roi Wu et au début du règne du roi Cheng, sous la régence de Zhougong Dan, précisément fondateur des institutions de la dynastie, l'appellation de Kang ait été intentionnellement choisie pour le fils aîné du roi Cheng parce que c'est à lui que devait incomber, après la mort de son père, le devoir de réaliser la nouvelle disposition des *monuments kang*. En quoi la thèse de Tang Lan se trouverait exactement renversée : c'est le roi Kang qui tirerait son nom du nom des *sanctuaires kang*, comme le premier roi dont la piété devait s'étendre aux deux générations d'ascendants défunts honorés dans ces sanctuaires dédoublés. Mais peut-être est-ce là pousser trop loin les inférences, l'homonymie dans ce cas-ci n'impliquant en elle-même rien de plus que l'emploi assez large d'honorifiques tels que le mot *kang* comme nom propre. Il n'en reste pas moins qu'en toute hypothèse l'expression de *monument(s) kang* ne désigne pas *le* sanctuaire du roi Kang, mais d'abord *le* sanctuaire du père, puis *les* sanctuaires du père et du grand-père, chacun de ceux-ci se spécifiant alors en *monument nouveau*, ou *zhao*, ou *mu*, ou synonymement qualifiés par quelque adjectif tel que *chi* ou *la* dont le sens précis nous échappe, *d'entre les monuments kang*. Ces désignations,

étant spécifiques, s'appliquent chacune à tous les exemplaires existants des sanctuaires de la catégorie, l'un érigé dans l'ancienne capitale Zhou; un autre dans la nouvelle, d'autres pouvant être établis ailleurs encore, définitivement ou temporairement. Ainsi se trouve résolu le premier des trois problèmes posés plus haut, et d'une manière qui ne fait pas souffrir la grammaire : dans les formules composées, *kanggong*, au sens *des monuments kang* se construit beaucoup plus logiquement comme complément de nom de *zhaogong*, par exemple, au sens de *monument situé du côté zhao*, que *Kanggong* au sens de *monument du roi Kang* comme complément de nom de *Zhaogong* au sens de *monument du roi Zhao*.

Venons-en au second problème, celui de l'homonymie des appellations des rois Zhao et Mu et des appellations correspondantes de sanctuaires, homonymie qui ici ne peut pas ne pas être significative puisqu'elle s'établit selon l'alternance *zhao-mu* d'une manière assurément non fortuite, ainsi que Tang Lan l'a d'ailleurs remarqué le premier. Si c'est à l'époque du roi Kang que le sanctuaire du roi Wu a été érigé vis-à-vis de celui du roi Wen et que des dispositions matérielles ont été prises en vue d'un dédoublement parallèle des sanctuaires du petit culte, c'est donc à l'époque du roi Kang que la structure *zhao-mu* a pris forme, et pas avant : elle n'a pu apparaître que lorsque deux sanctuaires ont été couplés pour la première fois. Celui du roi Wen, déjà construit, l'avait été dans la meilleure orientation, celle de la lumière ; celui du roi Wu le fut alors dans l'orientation la moins bonne, celle de l'ombre, ce que justifiait la subordination du fils au père. D'autre part la situation du sanctuaire du père défunt déjà existant, et que quittait alors la tablette ancestrale du roi Wu, dans l'alignement du *monument jing* voué au roi Wen, amorçait la réitération de l'opposition *zhao-mu* au niveau des sanctuaires réguliers du petit culte : il ne restait qu'à compléter la symétrie en érigeant, le moment venu, le quatrième sanctuaire encore manquant. Il est naturel que le principe d'un classement des générations selon l'alternance *zhao-mu* ait germé précisément à cette époque, ni plus tôt ni plus tard, et qu'il ait été consacré si tôt conçu par l'octroi de l'appellation Zhao au successeur désigné du roi régnant, dans l'idée que le successeur du successeur serait à son tour plus tard appelé Mu. Les appellations Zhao et Mu de ces deux rois n'indiquent nullement que leurs sanctuaires aient été les premiers d'un dispositif organisé selon l'ordre *zhao-mu*, ainsi que le pense Tang Lan, mais que les rois Zhao et Mu sont les premiers à être nés après que le dispositif des sanctuaires eut assez évolué pour donner l'idée du classement des générations selon une alternance déjà représentée par la symétrie des édifices.

Cette logique ne vaut, bien sûr, que si l'institution de l'ordre *zhao-mu* n'est pas antérieure au règne du roi Kang : c'est ce que prouve justement le paradoxe qui constituait le troisième problème, celui de l'incohérence des appellations des rois Zhao et Mu par rapport à leur

classement selon cet ordre dans les générations de la lignée royale comptées depuis l'origine. Notons en passant qu'il n'y a pas la moindre trace de la terminologie *zhao-mu* dans les inscriptions Yin, d'où le caractère *mu* est même complètement absent. Mais surtout, si l'incohérence relevée résultait d'une réforme ayant abouti à un renversement de l'alternance, comme l'affirme Tang Lan, l'ordre réformé aurait continué de se perpétuer depuis, à moins d'une nouvelle réforme encore plus hypothétique que la première, et la tradition en eût été reçue plus tard comme normale. Or c'est la tradition qui au contraire classe *mu* le roi Zhao et *zhao* le roi Mu ; c'est donc que le renversement a été opéré non pas institutionnellement et avant les règnes de ces deux rois, mais probablement assez longtemps après et par la doctrine, qui a achevé de systématiser l'ordre *zhao-mu* en l'appliquant rétrospectivement à tous les ancêtres du roi Zhou depuis l'origine, alors qu'il avait été conçu primitivement seulement à compter du roi Wen comme premier roi *zhao*.

Finalement, deux constatations essentielles méritent surtout d'être retenues de l'analyse des données épigraphiques et traditionnelles relatives aux sanctuaires ancestraux des Zhou. La première est que dès le début de la dynastie sont distinguées deux sortes de sanctuaires, et donc deux sortes de cultes, le grand culte et le petit culte.

Le seul point épineux à cet égard est à l'occurence précédemment signalée des expressions *mumiao* 穆廟 *temple mu* et *kangmiao* 康廟 *temple kang,* alors que les désignations *mu* et *kang* devraient ne s'appliquer qu'à des *gong* 宮 *monuments* du petit culte et jamais à des *temples* du grand culte.

L'expression *temple mu* apparaît seulement dans l'inscription du *Da Ke ding* 大克鼎

«... Le roi étant à l'ancienne capitale Zhou, le matin, le roi accéda au *mumiao temple mu* ...»

Dans son acceptation la plus ancienne, *mu* signifie *raffiné*, et il est avec ce sens employé plusieurs fois comme impressif de l'admiration et du respect aussi bien dans les textes canoniques que dans les textes inscrits, notamment dans la première phrase de l'inscription en cause. C'est assurément la valeur qu'il faut lui donner ici, et *mumiao* signifie seulement le *temple admirable*.

Quant à l'expression *temple kang*, elle se rencontre dans l'inscription du *Shi Yue gui* 師兌段

«Or donc à la 1ère année, au 5e mois, au 1er quartier de la lune, au jour *jiayin,* le roi étant à Zhou, il accéda au *kangmiao* 康廟 *temple kang...*».

ainsi que dans l'inscription du *Nangong Liu ding* 南宮柳鼎

«Or donc au 5e mois (du calendrier) royal, au 1er quartier de la lune, au jour *jiayin,* le roi étant au *kangmiao* 康廟 *temple kang...*».

Il faut probablement traiter ici le mot *kang* de même que précédemment le mot *mu*, comme un simple qualificatif admiratif, bien que cette utilisation ne soit pas autrement attestée et ne puisse être corroborée que par l'emploi de *kang* sur un autre plan comme appellation personnelle. On ne pourrait en tout cas déduire de cette association du mot *kang* au terme *miao temple* l'indistinction des *temples* et des *monuments*, car à l'époque de ces deux inscriptions, lesquelles ne peuvent être antérieures aux règnes des rois Zhao et Mu, les sanctuaires spécifiquement désignés comme *kang* sont déjà dédoublés, et mentionnés par des formules où le terme spécifique *kang* se compose avec l'un des termes *zhao, mu, nouveau* etc...

En dehors des sanctuaires royaux, mis à part le cas particulier du *temple d'offrandes* de Shi Qin 師秦 déjà examiné, il n'y a qu'un exemple de *temple* de maison non royale (71) dans les inscriptions de haute époque, celles-ci ne concernant généralement que des officiers auxquels leur statut rituel interdit la possession d'un sanctuaire réservé au culte de l'ancêtre fondateur, on l'a vu. En revanche, les mentions de *monuments* de maisons d'officiers ne sont pas exceptionnelles. L'inscription du *Mu gui* 牧𣪕 commence par ces mots :

«Or donc, à la 7e année (du calendrier) royal, au 13e mois, au 2e quartier de la lune, au jour *jiayin*, le roi étant à Zhou, au *monument* de Shi Zifu 師汓父, il accéda à la grande salle...».

De même celle du *Dou Bi gui* 豆閉𣪕:

«Or donc, au deuxième mois (du calendrier) royal, au 2e quartier de la lune, le signe astrologique du jour étant dans la mansion *wuyin*, le roi accéda à la grande salle (du *monument*) de Shi Xi 師戲...»

De même encore l'inscription du *Shi Yu gui* 師俞𣪕 mentionne le *monument* de Shi Lu 師彔, celle du *Shan ding* 譱鼎 le *monument* de Shi Da 師大, celle du *Shi Yuan gui* 師𤸫𣪕, le *monument* de Shi Sima 師司馬, et bien d'autres. Il s'agit dans tous ces exemples de sanctuaires, comme l'impliquent d'une part les règles du cérémonial de collation de mandat, collation qui fait l'objet de la recension sous forme

71 — Celui qui est donné dans l'inscription du *Shi You gui* et qui a été examiné *supra*. p. 81.

de texte inscrit sur bronze, et d'autre part la formule rituelle *le roi accéda à la grande salle*. Ces sanctuaires sont toujours désignés du nom d'un personnage vivant, Shi Zifu, Shi Xi, Shi Lu, Shi Yuan, Shi Sima, composé du titre et de l'appellation personnelle sans aucune des marques des appellations posthumes ; il s'agit du chef de culte de qui relève le sanctuaire en question. Généralement ce n'est pas le récipiendaire du mandat mais l'un de ceux qui assistent celui-ci durant la cérémonie. L'inscription du *Kang ding* 康鼎 offre cependant un exemple de collation de mandat chez le récipiendaire lui-même, nommé Kang, du clan de Jing 井 de la seigneurie de Zheng 鄭 :

«Or donc, au 3e mois, au 1er quartier de la lune, au jour *jiaxu*, le roi étant au *monument* de Kang 康, Xiebo 燮伯 entra pour assister Kang sur sa droite.

«Le roi ordonna : dirige la maison du roi ; je te donne des bottes rouges et un harnais à ornements métalliques.

«Kang 康 salua en frappant la tête contre terre osant exalter la magnifique libéralité du fils du Ciel.

«Ce pourquoi il a fait faire ce précieux vase à offrandes pour son distingué père défunt Libo 釐伯. Puisse ses enfants et petits enfants s'en servir pendant dix-mille ans perpétuellement.»

«Jing 井 de Zheng 鄭» (72)

Le fait que dans tous ces exemples aucun des *monuments* mentionnés n'est spécifié en *monument nouveau*, ou *zhao* ou *mu* implique qu'à cette époque les grands officiers eux-mêmes ne possédaient pas plus d'un sanctuaire ancestral, ce qui ne doit pas étonner si le roi n'avait, quant à lui, que deux sanctuaires voués au culte de ses proches ascendants. Les rituels décrivent un état des institutions beaucoup plus évolué, ne remontant sans doute guère plus haut que l'époque des *Printemps et automnes*, et qui correspond à un perfectionnement des

72 — Shirakawa Shizuka estime qu'il faut lire au début de cette inscription l'expression *Kanggong* au sens de *monument kang* (sanctuaire royal), et non au sens de *monument de Kang* (sanctuaire appartenant à Kang), car ce serait le seul exemple de collation de mandat se déroulant dans un sanctuaire appartenant au récipiendaire du mandat lui-même (cf. *Hakutsuru bijutsukan shi*, No 26, p. 307). L'argument ne paraît pas convaincant. Si la collation du mandat peut avoir lieu chez l'un des témoins du récipiendaire, pourquoi ne pourrait-elle avoir lieu chez le récipiendaire lui-même ? En revanche, un argument sérieux empêche de considérer ici *Kanggong* comme le *monument kang* royal : à l'époque de l'inscription (fin du Xe siècle), l'ancien *monument kang* est dédoublé, et au lieu de l'expression simple *kanggong* les textes inscrits comportent des expressions du type *kanggong zhaogong* 康宮昭宮 *monument zhao des monuments kang, kanggong mugong* 康宮穆宮 *monument mu des monuments kang* etc..., ou leurs variantes.

structures cultuelles, devenues plus complexes, mieux hiérarchisées, après un nouveau dédoublement des deux sanctuaires royaux du petit culte et l'aménagement d'une dégressivité mieux étalée du nombre statutaire des sanctuaires autorisés dans les maisons non royales.

La seconde constatation à retenir des données analysées est que, sauf dérogations autorisées ou usurpées touchant certains sanctuaires voués de façon permanente au culte indéfini de tel ou tel ancêtre, les *monuments* ancestraux accueillaient les mânes d'ancêtres qui s'y succédaient de génération en génération. Voilà pourquoi les sanctuaires, toute raison de déférence mise à part, ne pouvaient en aucune façon être désignés du nom de leur occupant : cet occupant changeait à cause de la nature évolutive du petit culte. Il importe à cet égard de bien comprendre l'expression de *nouveau monument,* qui ne signifie pas qu'un sanctuaire supplémentaire venait s'ajouter aux sanctuaires déjà existants, mais que l'un des sanctuaires existants était rénové pour accueillir la tablette ancestrale du père décédé, un sanctuaire *zhao* si le défunt était de classe *zhao*, un sanctuaire *mu* si le défunt était de classe *mu*. Quant à l'ancien occupant, il devait quitter ce sanctuaire soit pour passer dans un autre sanctuaire de même alignement *zhao* ou *mu* de degré supérieur, s'il en existait un, soit, à défaut, pour passer dans ce que les rituels appellent un *reposoir tiao* 祧 , sanctuaire permanent dans lequel se trouvaient rassemblées collectivement toutes les tablettes des ancêtres lointains.

Cette eschatologie s'exprime dans les rites d'introduction de la tablette d'un nouveau défunt, à la fin du deuil, dans le sanctuaire qui lui revient ; rites évoqués par les commentateurs anciens à l'occasion d'un cas se présentant dans le cadre d'un dispositif de quatre temples du petit culte, le cas du défunt duc Xi 僖 de Lu 魯 , mentionné dans le *Chunqiu* à la 2e année du règne du duc Wen :

«Au 8e mois, au jour *dingmao*, eut lieu un grand sacrifice dans le *grand temple*.» (73)

Le *Gongyang zhuan* donne ce commentaire :

«Quel sacrifice ? Le grand sacrifice *xia* 祫 . Quel est-il ? C'est un sacrifice collectif. Pourquoi un sacrifice collectif ? Parce que la tablette ancestrale de celui dont le temple est aboli est placée dans (le temple de) l'ancêtre fondateur, et que les tablettes de ceux dont les temples ne sont pas abolis montent toutes pour communier collectivement avec l'ancêtre fondateur.» (74)

73 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 711.

74 — Cf. *Gongyangzhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 390.

La raison pour laquelle toutes les tablettes des ancêtres proches, et pas seulement celle de l'ancêtre dont le sanctuaire est aboli, (autrement dit pour lequel cesse désormais le petit culte), montent au grand temple, c'est qu'à l'occasion de ce voyage sont effectuées entre tablettes et *monuments* ancestraux les permutations nécessaires pour assurer l'évolution des divers cultes mineurs. Le *Chunqiu* ne signale d'ailleurs le cas du défunt duc Xi que parce qu'une infraction rituelle fut alors commise par son successeur le duc Wen dans l'exécution de cette permutation, infraction qui sera analysée plus loin. Régulièrement, la tablette du nouveau défunt devait aller occuper le sanctuaire où se trouvait jusque-là la tablette de son grand-père (de même classe *zhao* ou *mu* que lui), sanctuaire qui devenait désormais celui du père ; la tablette du grand-père du défunt passait elle-même dans l'autre sanctuaire du même alignement, celui du degré supérieur, où se trouvait jusque-là la tablette du trisaïeul du défunt, sanctuaire qui devenait désormais sanctuaire du bisaïeul du nouveau chef de culte ; la tablette du trisaïeul du défunt, passant dans le groupe des ancêtres lointains, quittait définitivement les sanctuaires du petit culte pour gagner le *reposoir*, lequel, chez les seigneurs féodaux, se confondait avec le *temple* de l'ancêtre fondateur (75). Dans l'autre alignement, au retour du grand sacrifice collectif les tablettes ancestrales regagnaient les mêmes sanctuaires qu'auparavant, mais devenus ceux du grand-père et du trisaïeul alors qu'ils étaient antérieurement ceux du père et du bisaïeul (76).

Du classement *zhao-mu* alternatif il résultait donc que lorsqu'il existait quatre sanctuaires les tablettes des plus proches ancêtres ne changeaient de *monument* que toutes les deux générations, mais qu'à chaque génération changeaient les affectations cultuelles de tous les sanctuaires : ceux qui venaient d'être affectés aux cultes du père et du bisaïeul l'étaient ensuite aux cultes du grand-père et du trisaïeul, et inversement. Les sanctuaires qui changeaient d'affectation mais retrouvaient les mêmes occupants ne subissaient, semble-t-il, aucune transformation. Ceux qui changeaient d'occupants tout en changeant d'affectation étaient au contraire transformés. C'était là le cas d'abord de celui où entrait le nouveau défunt, et qui devenait ainsi sanctuaire du père : à ce point de vue il était rituellement désigné, on l'a vu, comme *nouveau monument* ; mais au point de vue de l'ancêtre qui le quittait, le *Gouliang zhuan* parle de sa *destruction huai* 壞, qu'il expose en ces termes :

« La règle (*dao* 道) de la destruction d'un temple autorise d'opérer

75 — Voir la note de Du Yu à propos d'une mention de *reposoir* d'ancêtres de maison seigneuriale faite dans le *Zuozhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p 1242), à la 9e année du règne du duc Xiang.

76 — Sur les permutations entre tablettes ancestrales et sanctuaires ancestraux, cf. Katô Jôken, *Shina kodai kazokuseido kenkyu*, Tôkyô 1941, p. 629-630

(seulement) par changement d'un étai de poutre (du toit), ou par réfection du crépi.» (77)

La destruction était donc devenue purement rituelle, comme la construction du *nouveau monument*, qui n'en était que l'autre face, ainsi que le remarque He Xiu tout en précisant que l'étai à remplacer était celui du coin nord-ouest de l'édifice (78).

Dans le cas du sanctuaire quitté par le trisaïeul du nouveau défunt, les commentateurs emploient un terme plus fort, celui de *hui* 毀, traduit plus haut par le mot *aboli*, et qui connote les rites suivants, également rapportés par He Xiu :

«On enlevait le lattis de la salle du temple et on le traitait comme ce qui appartient à un mort : on le brûlait et on l'arrosait d'eau.» (79)

Le fait de quitter le sanctuaire du petit culte, de cesser de recevoir individuellement un culte régulier, était ainsi considéré comme un deuxième trépas, auquel échappaient seulement ceux qui recevaient un culte perpétuel propre : l'ancêtre fondateur, à partir d'un certain rang social, ou des ancêtres émérites comme le roi Wen, le roi Wu ou Zhougong Dan. Ce deuxième trépas faisait des *esprits* des défunts, *shen* 神 , des *fantômes gui* 鬼 , au sens du chapitre *Jifa* du *Liji* (80). Ce dernier texte prévoit cependant encore une période intermédiaire entre la seconde vie, entretenue par les sacrifices réguliers, et la seconde mort, résultant de l'arrêt des sacrifices réguliers : la période des sacrifices non réguliers mais encore adressés à l'ancêtre individuellement, sur un tertre ou sur une aire. Etant donné que les sacrifices saisonniers régulièrement exécutés dans le sanctuaire permanent servant de *reposoir* étaient adressés spécialement au dédicataire propre de ce sanctuaire, à savoir soit le roi Wen, soit le roi Wu, soit l'ancêtre fondateur, et que les autres ancêtres lointains ne pouvaient y être honorés que collectivement, pour sacrifier à l'un de ceux-ci pris individuellement il fallait le faire

77 — Cf. *Gouliangzhuan* à la 2e année du règne du duc Wen (éd. *Shisanjing zhushu,* p. 226).

78 — Cf. le commentaire de He Xiu au *Gongyangzhuan*, à la 3e année du duc Cheng (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 516).

79 — Cf. commentaire de He Xiu au *Gongyangzhuan*, à la 2e année du règne du duc Wen (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 391).

80 — Cette distinction entre *shen esprits* des défunts régulièrement honorés dans les sanctuaires spécifiques, et *gui fantômes* des défunts qui ne reçoivent plus de culte régulier, semble plus ancienne que la distinction d'une toute autre sorte faite dans le chapitre *Jiyi* du *Liji* entre *shen âme spirituelle* (plus précisément nommée *hun* 魂) et *gui âme animale* (plus précisément nommée *po* 魄) (cf. *Liji*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1943).

hors de ce sanctuaire. C'est de cette façon que Kong Ying Da interpréte les rites du sacrifice sur le tertre ou sur l'aire, en précisant que, pour les ancêtres royaux, ils étaient permis seulement sur le tertre pour le père du trisaïeul, puis sur l'aire pour le grand-père du trisaïeul, à l'exclusion des ascendants plus éloignés ; pour les ancêtres des seigneurs féodaux, seulement, sur le tertre, pour le père du trisaïeul ; pour les ancêtres des grands officiers, seulement, sur chacun des deux tertres, pour le trisaïeul d'une part, qui n'avait déjà plus de sanctuaire à ce niveau de la hiérarchie sociale, et pour l'ancêtre fondateur d'autre part, qui n'avait pas de temple mais pouvait être honoré indéfiniment sur son tertre ; enfin pour les ancêtres des gentilshommes de premier rang, seulement, sur l'aire, pour le bisaïeul, lequel n'avait déjà plus de sanctuaire (81).

Zhang Rong 張融 (444-497), remarquant que le *Gongyangzhuan* lorsqu'il traite de l'abolition des sanctuaires du petit culte, ne fait aucune allusion à ces rites du tertre et de l'aire, les tient pour d'institution tardive et décadente (82). On peut penser que la piété ou la superstition a toujours tendu à développer le culte ancestral au delà de ses limites régulières, et que le Ritualiste a tenté de contenir ces débordements en les réglant à leur tour sous forme d'une liturgie marginale, établie en proportion du nombre des sanctuaires normaux autorisés, c'est-à-dire hiérarchisée elle aussi selon les classes de l'aristocratie ; tentative qui est peut-être moins tardive que ne le pensait Zhang Rong, mais qui a dû demeurer vaine à en juger par la multiplication des sanctuaires irréguliers.

D'autres empiètements rituels se sont d'ailleurs produits. Ainsi le *Zuozhuan* relate à la 16e année du règne du duc Ai 哀 de Lu (479) comment Kong Kui 孔悝, grand officier de Wei 衛, en émigrant à Song 宋 , emporta avec lui ses tablettes ancestrales (83). Or les grands officiers n'avaient pas le droit de posséder des tablettes ancestrales.

81 — Cf. le commentaire de Kong Yingda au ch. *Jifa* du *Liji* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1913, 1914, 1915). Ce commentaire est fondé sur les gloses de Zheng Xuan. Le tertre et l'aire ne sont donc pas «des sortes de lieux de cultes intermédiaires destinés aux deux ancêtres à la 5e et à la 6e génération avant qu'ils fussent remisés définitivement dans les *tiao*» *reposoirs*, ainsi que l'écrit Maspero (*La Chine antique*, Paris 1955, p. 173), comme si les ancêtres passaient par ces lieux de culte avant d'accéder aux reposoirs, alors qu'au contraire ils n'accèdent à ces lieux de culte qu'après avoir été relégués dans les reposoirs.

82 — Cf. le texte de Zhang Rong cité au *Livre 91* du *Wenxian tongkao* (éd. *Guoxue qiben congshu*, Taibei 1960, p. 826).

83 — Cf. *Zuozhuan* à la 16e année du règne du duc Ai (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2419).

Un passage aujourd'hui perdu du *Gongyangzhuan* donne à ce sujet les précisions suivantes :

« Les hauts dignitaires et les grands officiers, n'étant pas des souverains règnant sur des territoires, ne peuvent faire d'offrandes collectives à tous les ancêtres *zhao* et *mu* de leur lignée ; c'est pourquoi ils n'ont pas de tablettes ancestrales. Les grands officiers attribuaient comme support à l'esprit d'un défunt (pendant une cérémonie cultuelle) un faisceau de rouleaux de soie ; les gentilshommes liaient du chiendent en bouquet. » (84)

Ce texte signifie qu'il n'y avait pas de *reposoirs* collectifs pour les ancêtres lointains des grands officiers, ceux-ci ne possédant pas de temple permanent de l'ancêtre fondateur, et que par conséquent il n'était pas prévu primitivement de tablettes ancestrales durables dans leur cas. Le fait, vraisemblablement nullement exceptionnel à l'époque, que Kong Kui ait détenu des tablettes ancestrales, et des tablettes fabriquées en pierre comme l'indique le terme employé par l'Annaliste, implique que Kong Kui possédait d'autre part un temple permanent. Effectivement, si le chapitre *Jifa* du *Liji* porte que les trois sanctuaires des grands officiers étaient consacrés au père, au grand-père et au bisaïeul défunts, c'est-à-dire qu'ils n'étaient tous trois que des sanctuaires de passage, le chapitre *Wangzhi* décrit ces sanctuaires comme l'un *zhao*, l'autre *mu* et le troisième comme temple de l'ancêtre fondateur, donc permanent (85). Ces deux chapitres du *Liji* représentent deux doctrines différentes, s'efforçant, chacune à leur manière, de normaliser les pratiques en matière de culte ancestral de façon à sauver avant tout le principe de la hiérarchisation des régimes cultuels selon les diverses classes de l'aristocratie. La doctrine du *Jifa* procède en raffinant à l'extrême le dispositif des sanctuaires, dont les différentes espèces sont multipliées. La doctrine du *Wangzhi* procède au contraire par homogénéisation du système, ramené à une formule très simple de dégressivité de l'extension des deux alignements *zhao* et *mu* de chaque côté d'un sanctuaire central : trois sanctuaires *zhao* et trois sanctuaires *mu* pour le roi, deux sanctuaires *zhao* et deux sanctuaires *mu* pour les seigneurs féodaux, un sanctuaire *zhao* et un sanctuaire *mu* pour les

84 – Ce texte est présenté comme provenant du *Gongyangzhuan* dans le *Livre 48* du *Tongdian* 通典 (éd. *Guoxue qiben congshu*, Taibei 1959, p. 277). Il est en tout cas utilisé par Zheng Xuan 鄭玄 dans son *Bo wujing yiyi* 駁五經異義 (éd. *Congshujicheng*, Shanghai 1936, p. 28). Le principal argument qui étaie l'opinion que grands officiers et simples gentilshommes ne possédaient pas de tablettes ancestrales, c'est que les chapitres du *Yili* traitant des sacrifices aux ancêtres exécutés par des personnages de ces rangs ne comportent aucune mention de tablettes ancestrales.

85 – Cf. *supra*, p. 71.

grands officiers, et finalement ni sanctuaire *zhao* ni sanctuaire *mu* pour les simples gentilshommes auxquels ne reste plus que le sanctuaire central.

C'est cette dernière doctrine, la plus simple, qui se rapproche probablement le plus de l'état réel des institutions à la fin de l'époque Zhou. Si les sanctuaires *zhao* et *mu* n'y sont plus traités comme expressément voués à tel ou tel ascendant défunt, c'est que le culte des ancêtres proches avait dû partout se prolonger jusqu'à la quatrième génération selon le modèle général déjà étudié, et que les grands officiers devaient dans chacun des deux sanctuaires *zhao* et *mu* qu'ils possédaient entretenir un double culte, au père et au bisaïeul d'un côté, au grand-père et au trisaïeul de l'autre, tandis que les simples gentilshommes devaient dans leur unique sanctuaire entretenir un quadruple culte à leurs ascendants des quatre plus proches générations, sans compter éventuellement le culte de l'ancêtre fondateur chez le continuateur de celui-ci ; ces usurpations étaient relativement tolérables tant qu'elles ne comportaient pas l'édification de sanctuaires surnuméraires. Elles n'en ont pas moins entraîné la péremption de la distinction rigoureuse de chaque espèce de sanctuaires, et la désuétude de l'onomastique propre de ceux-ci telle qu'elle apparaît dans les inscriptions.

Les particularités de cette onomastique tenaient à la complexité du mécanisme des mutations cultuelles, qui empêchaient aussi bien de désigner proprement les sanctuaires réguliers du nom des ancêtres qui les occupaient, puisque ces occupants changeaient à chaque génération, que de les spécifier simplement d'après les cultes mineurs, du père, du grand-père etc..., qui s'y déroulaient, puisque ces cultes étaient eux-mêmes exécutés chacun alternativement du côté *zhao* ou du côté *mu*. De telles complications peuvent paraître aberrantes ; elles avaient cependant tout leur sens comme moyen d'opérer de façon hautement élaborée la structuration des divers collèges cultuels. A cela servait essentiellement, au fond, le mécanisme de l'évolution du culte, progressivement développé à partir de la coupure fondamentale du grand culte et du petit culte. D'où vient cette coupure, qui est déjà un fait acquis au début de la dynastie Zhou ? C'est ce que montrera l'étude des institutions cultuelles Yin.

CHAPITRE III

L'ÉVOLUTION DES STRUCTURES DU CULTE ANCESTRAL SOUS LES YIN

Alors que sous les Zhou le déroulement régulier des cérémonies du culte ancestral proprement dit, à de très rares exceptions près, ne fait l'objet d'aucune mention particulière, ni dans les annales, ni dans les inscriptions, de telle sorte que l'évolution de l'organisation cultuelle pendant cette période n'a pu être retracée qu'indirectement, à travers les caractéristiques du dispositif des sanctuaires, sous les Yin, au contraire, la pratique systématique de la chéloniomancie ou divination par l'écaille de tortue, variété savante de scapulomancie, est à l'origine d'une masse considérable d'inscriptions gravées sur les pièces divinatoires, qui fournissent en grande quantité des indications explicites sur les sacrifices de toute espèce offerts aux ancêtres de toute génération. Ainsi a pu être reconstituée de façon relativement précise l'histoire du système sacrificiel sous cette dynastie.

L'enregistrement des cérémonies cultuelles dans les inscriptions oraculaires gravées sur les pièces divinatoires peut prendre deux formes différentes.

1) Tantôt la cérémonie est mentionnée dans la formule divinatoire proprement dite, parce que la divination était faite soit sur la question de savoir s'il fallait ou non exécuter cette cérémonie, soit sur la question de savoir s'il fallait l'exécuter de telle ou telle façon, par exemple en immolant tant ou tant de victimes. Ainsi de l'inscription de la pièce *Tie, 115, 1:*

«Au jour *guimao*, divination par Ke 殻, demandant un oracle sur ceci : demain (jour *jiachen*), faut-il faire des libations (à Da Jia 大甲)?

«Au jour *guimao*, divination par Ke, demandant un oracle sur ceci : demain, jour *jiachen*, faut-il ne pas faire des libations à Da Jia ?»
Ou de l'inscription de la pièce *Qian, 1, 13, 2* :

«Au jour *jihai*, divination par Bin 方, demandant un oracle sur ceci : faut-il faire un sacrifice *yu* 御 à l'adresse de Nan Geng 南庚 ?» Ou de l'inscription de la pièce *Yi, 3321* :

«Au jour *yichou*, divination par Zheng 争, demandant un oracle sur ceci : faut-il faire à l'adresse de Zu Ding 且丁 un sacrifice *yu* 御?

«Au jour *yichou*, divination par Zheng, demandant un oracle sur ceci : faut-il ne pas faire à l'adresse de Zu Ding un sacrifice *yu* ?» Ou de l'inscription de la pièce *Jia, 3046* :

«Au jour *yimao*, divination par Shi 自 : faut-il (sacrifier) un mouton à Fu Yi 父乙 ou non ? Faut-il (sacrifier) deux moutons à Fu Yi ou non ? Au 5e mois».

2) Tantôt la divination porte sur autre chose qu'un sacrifice, mais mention est faite en post-scriptum de tel ou tel office liturgique déterminé, pris comme indicatif de date dans une formule caractéristique, distincte de la formule divinatoire proprement dite ainsi que de ses annexes éventuelles (énoncé du pronostic), et placée à la fin de l'inscription. C'est le cas notamment dans beaucoup d'inscriptions oraculaires portant sur les risques de calamité à prévoir pour la prochaine décade à venir.

Voici par exemple une série d'inscriptions de ce genre gravées sur les fragments *Zhui 21* :

«Au jour *guihai*, (divination par le roi), demandant un oracle sur ceci : Est-ce que la décade sera sans (calamité) ? Au 3e mois, au jour *yi(chou)*, sacrifice *xie* 劦 à Xiao Yi 小乙, (au jour *dingmao* sacrifice *xie* à) Fu Ding 父丁.

«Au jour *guiyou*, (divination par le roi), demandant un oracle sur ceci : Est-ce que la décade sera sans calamité ? Au 4e mois, au jour *jiaxu* office de présentation de l'ordo des sacrifices *rong* 彡 avec libations.

«Au jour *guiwei*, (divination par) le roi, demandant un oracle sur ceci : Est-ce que la décade sera sans calamité ? Au 4e mois, au jour *jiashen* (sacrifice *rong*) avec libations à Shang Jia 上甲.

«Au jour *guisi*, divination par le roi, demandant un oracle sur ceci : Est-ce que la décade sera sans calamité ? Au 4e mois, Shi Gui étant venu recevoir son sacrifice *rong*, au jour *yiwei*, sacrifice *rong* à Da Yi 大乙.

«Au jour *guimao*, divination par le roi, demandant un oracle sur ceci : Est-ce que la décade sera sans calamité ? Au 5e mois, au jour *jiachen*, sacrifice *rong* à Xiao Jia 小甲.

Sont ici enregistrées six divinations opérées successivement de dix jours en dix jours chacune à un jour *gui* (au jour *guihai*, au jour *guiyou*, au jour *guiwei*, au jour *guisi*, au jour *guimao*, et au jour *guichou*), c'est-

à-dire au dernier jour décadique, en vue de savoir si la décade suivante ne sera pas calamiteuse (1). La divination est toujours datée d'abord par une formule préliminaire qui en précise le jour, mais le jour seulement. Cependant, après la formule divinatoire proprement dite, sont données des précisions supplémentaires : l'indication du mois lunaire, d'abord, puis celle d'un ou plusieurs offices liturgiques particuliers. Ces précisions sont apportées après l'énoncé de la question traitée par divination car elles situent en réalité la décade à venir, objet de l'oracle, et non le moment de l'oracle lui-même. Prenons par exemple la seconde inscription (la première comportant des lacunes complétées ci-dessus par analogie avec les inscriptions suivantes) ; la divination a été faite au jour *guiyou*, le 10e du cycle sexagésimal, et l'indication du post-scriptum est celle d'une cérémonie de *présentation de l'ordre gongdian* 工典 d'un jour *jiaxu*, 11e du cycle, précisément le premier jour de la décade suivant le jour *guiyou* de la divination. Dans la quatrième inscription, le post-scriptum est particulier : il indique un sacrifice *rong* à Da Yi au jour *yiwei*, soit le surlendemain du jour *guisi* de la divination, repère convenablement choisi comme indicatif de la décade à venir ; cependant il mentionne auparavant un autre sacrifice *rong*, sans indication explicite de jour, mais qui, offert à Shi Gui, a dû avoir lieu un jour *gui*, lequel jour ne peut être que le jour même de la divination, *guisi* ; cette

1 — On sait que les Chinois utilisent pour représenter des séries trois sortes de symboles :
1) les symboles simples d'une série décimale, appelés *tiangan* 天干 *troncs célestes*, et qui sont les suivants : *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙, *ding* 丁, *wu* 戊, *ji* 己, *geng* 庚, *xin* 辛, *ren* 壬, *gui* 癸 ;
2) Les symboles simples d'une série duodécimale, appelés *dizhi* 地支 *branches terrestres*, et qui sont les suivants : *zi* 子, *chou* 丑, *yin* 寅, *mao* 卯, *chen* 辰, *si* 巳, *wu* 午, *wei* 未, *shen* 申, *you* 酉, *xu* 戌, *hai* 亥 ;
3) Les symboles composés d'une série sexagésimale, appelés *ganzhi* 干支 *branches de troncs*, et qui sont les binômes formés par la combinaison deux à deux des symboles simples de chacune des séries précédentes, dans l'ordre, comme suit : *jiazi* 甲子, *yichou* 乙丑, ... *renshen* 壬申, *guiyou* 癸酉, *jiaxu* 甲戌, *yihai* 乙亥, *bingzi* 丙子, *dingchou* 丁丑, etc... *guihai* 癸亥.
Ces symboles étaient déjà utilisés par les Yin dans un calendrier perpétuel des jours, exploitant la série sexagésimale indéfiniment réitérée. Chacun des jours du cycle sexagésimal ainsi déterminé portait un nom double : l'un des binomes de la série. Mais dans chaque binôme le premier terme, qui symbolisait le rang du jour dans chacune des six décades du cycle sexagésimal, était privilégié comme nom du jour de la décade. Cf. Dong Zuobin, *Buci zhong suojian zhi Yin li* 卜辭中所見之曆譜 (1931), rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu* (Taibei 1962), p. 335-336.

particularité s'explique peut-être par le fait que dans la décade considérée aucune cérémonie n'avait lieu le premier jour, ce qui a pu conduire à situer cette décade au moyen d'un repère supplémentaire pris la veille du premier jour, soit tout juste le jour de la divination.

Voici encore deux inscriptions du même genre, prises sur la pièce *Xu, 1, 50, 5* :

«Au jour *guichou*, divination par le roi, demandant un oracle sur ceci : Est-ce que la décade sera sans calamité ? Elle sera très heureuse. Au 10e mois, au jour *jiaxu*, sacrifice *ji* 祭 à Qiang Jia 羌甲 et sacrifice *xie* 劦 à Jian Jia 戔甲

«Au jour *guiwei*, divination par le roi, demandant un oracle sur ceci: Est-ce que la décade sera dans la calamité? Le roi a rendu le pronostic disant: Elle sera très heureuse. Au 10e mois, au jour *jiashen*, sacrifice *ji* 祭 à Yang Jia 陽甲 , sacrifice *zai* 𡪞 à Qiang Jia 羌甲 , sacrifice *xie* 劦 à Jian Jia 戔甲 .»

De telles tournures ne doivent pas surprendre. Nous parlerions de la même façon de «la semaine d'avril du dimanche de la bénédiction des rameaux et du lundi de la grand'messe de Saint Joseph», ou de «la semaine de mai du lundi de la procession des rogations et de l'office de Saint Benoît».

Ces quelques exemples suffiront à montrer comment les inscriptions oraculaires fournissent en abondance des renseignements très précis sur les cérémonies du culte ancestral, en signalant fort exactement d'une part des dates relatives, d'autre part les rites spécifiques et les noms propres, sous forme d'appellations posthumes, des ancêtres qui étaient honorés. L'analyse minutieuse de milliers de notations de cette nature a permis à Dong Zuobin de retrouver les caractéristiques de deux régimes institutionnels différents qui furent alternativement en vigueur à l'époque Yin, et qu'il désigne l'un comme celui du *parti de la tradition archaïque*, l'autre comme celui du *parti de la tradition moderne*. Chaque régime est essentiellement caractérisé par une organisation liturgique propre, sur laquelle tous les paléographes sont d'accord, de même que nul ne conteste la mise en vigueur du régime moderne pour la première fois sous le règne de Zu Jia 且甲 , puis pour la seconde fois et définitivement sous le règne de Di Yi 帝乙 ; mais il est aussi caractérisé accessoirement par des usages distinctifs, à la fois en matière de calendrier et en matière de style du graphisme des inscriptions, usages dont aussi bien le relevé épigraphique que l'emploi critériologique pour déterminer la chronologie des pièces, par Dong Zuobin, a suscité des réserves touchant surtout la délimitation historique de la restauration du régime archaïque entre le règne de Zu Jia et celui de Di Yi. La doctrine de

l'éminent spécialiste a d'ailleurs elle-même varié sur ce point, puisqu'après avoir fixé la réapparition d'inscriptions archaïsantes à l'époque de Wenwu Ding 文武丁, il a finalement jugé bon de la faire remonter au règne de Wu Yi 武乙 (2). Cependant ces incertitudes, qui affectent le classement chronologique fin de la documentation, n'empêchent nullement de saisir le sens général de l'évolution des institutions.

Au point de vue de leurs caractéristiques liturgiques, le régime archaïque et le régime moderne se différencient principalement en ceci, que le premier soumet indistinctement l'exécution de toutes les cérémonies du culte au résultat d'une divination préalable, alors que le second organise systématiquement et indépendamment de toute divination l'exécution tour à tour, à l'adresse d'ancêtres appartenant à une série relativement restreinte, de cinq sacrifices appelés *rong* 彡, *yi* 翌, *ji* 祭, *zai* 𩛥, *xie* 劦, dont les réitérations composent un cycle régulier durant environ le temps d'une année. Dans cette dernière organisation l'ordo, c'est-à-dire la distribution calendérique, à l'intérieur du cycle, des multiples reprises de chacun des sacrifices réguliers, est établi compte tenu du fait que tous les ancêtres honorés de ces sacrifices portent, et c'est là une tradition Yin typique, une appellation posthume tirée des noms des dix *troncs célestes*, qui sont aussi les noms des dix jours de la *décade*, premier multiple de l'unité (le jour) dans le système chinois de division du temps.

Mais si importantes que soient les différences des deux liturgies, sur le plan des structures cultuelles l'un et l'autre régimes procèdent d'une même tradition unitaire, profondément opposée à la tradition Zhou, qui fait honorer uniformément tous les ancêtres de toutes les générations, et où le culte ancestral est d'ailleurs une prérogative royale. A l'égard de ce dernier point, rigoureusement rien ne distingue le régime moderne du régime archaïque ; quant au premier point, la seule modification apportée par la réforme de Zu Jia est une certaine restriction du nombre des ancêtres admis au bénéfice du culte régulier, qui s'analyse de la façon suivante.

Il est commode de diviser avec Dong Zuobin la généalogie des rois Yin en deux parties, elles-mêmes subdivisées chacune en deux segments. En descendant depuis le fondateur de la royauté Shang, Da Yi 大乙,

2 — Comparer la première exposition faite par Dong Zuobin de sa doctrine dans *Yin lipu* 殷歷譜 (1945), 1ère Partie, *quan I*, fo 2, et la dernière exposition qu'il en a faite dans *Jiaguxue liushi nian* 甲骨学六十年 (Taibei 1965), p. 104.

alias Tang 唐 (湯) le Victorieux, sont comptés les *ancêtres royaux*, dont les premiers, jusqu'à Yang Jia 陽甲 inclus, appartenant aux générations précédant l'installation de la capitale dans le site de Xiaotun, sont désignés comme *ancêtres royaux lointains*, et les suivants, à partir de Pan Geng 盤庚 inclus, appartenant aux générations de la période Yin proprement dite, sont désignés comme *ancêtres royaux proches* ; en remontant au delà de Da Yi sont comptés les *ancêtres préroyaux*, dont les six premiers, qui possèdent comme tous leurs descendants des noms posthumes décadiques, sont désignés comme *ancêtres préroyaux proches*, et tous les autres, qui ne possèdent pas de noms posthumes décadiques, sont désignés comme *ancêtres préroyaux lointains*. Ceci posé, et étant bien entendu que toutes ces désignations sans être arbitraires n'en demeurent pas moins conventionnelles, dans le régime archaïque, comme bénéficiaires des sacrifices, «il y a, écrit Dong Zuobin, des ancêtres préroyaux lointains d'avant Shang Jia 上甲, tels que l'ancêtre fondateur Kui 夔, que Wang Hai 王亥, que Wang Heng 王恆, que Ji 季 ; parmi les proches ancêtres préroyaux et les ancêtres royaux, reçoivent des sacrifices les ascendants en ligne directe, mais pas leurs collatéraux, ainsi que leurs conjointes, mais sans aller au delà de la cinquième génération des épouses défuntes ; des sacrifices sont aussi adressés à des ministres défunts ainsi qu'à des montagnes et des fleuves et à la divinité du sol et des grains : par exemple à Huang Yin 黃尹 (dont le nom se change en Yi Yin 伊尹 à l'époque de Wenwu Ding 文武丁) et à Xian Wu 咸戊 d'une part, au Mont Yue 岳, au Fleuve Jaune, à la Terre (Dieu du Sol) d'autre part (on peut considérer que ces trois dernières entités sont révérées à l'époque Yin au titre d'ancêtres préroyaux).» (3)

Ceci ne semble pas tout-à-fait exact à l'égard des limitations suggérées du côté des collatéraux des ascendants en ligne directe et du côté des épouses royales. Il existe en effet des inscriptions de l'époque de Wu Ding qui attestent que Yang Jia 陽甲 (appelé alors Fu Jia 父甲), Pan Geng 盤庚 (appelé alors Fu Geng 父庚) et Xiao Xin 小辛 (appelé alors Fu Xin 父辛), par exemple, oncles du roi régnant, faisaient partie des ancêtres recevant un culte (4) ; quant aux épouses

3 — Cf. Dong Zuobin, *Jiaguxue liushi nian* (1965), p. 111.

4 — Sur les oracles relatifs à Yang Jia 陽甲, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 408 ; sur les oracles relatifs à Pan Geng 盤庚, cf.

défuntes honorées de sacrifice à cette même époque, les inscriptions en citent de tous les noms des jours de la décade, sans que rien permette d'affirmer qu'il ne s'en trouve pas des générations plus hautes que la cinquième : celle qui est appelée Bi Jia 匕甲, par exemple, peut être l'épouse de Zu Xin 且辛, bisaïeul du roi règnant, ou encore l'épouse de Shi Gui 示癸, ascendant du roi règnant à la cinquième génération (5). En fin de compte, la liste des ancêtres qui reçoivent un culte dans le régime archaïque est une liste très composite, comprenant plus d'une trentaine de noms : ceux de tous les rois défunts, ascendants directs du roi règnant ou leurs collatéraux, ceux de tous leurs aïeux de l'époque préroyale, proches et lointains, ceux de quelques illustres ministres défunts dont l'histoire a par ailleurs conservé le souvenir plus ou moins confusément, enfin ceux de certaines divinités naturelles personnalisées. Celles-ci sont honorées exactement dans les mêmes formes que les aïeux des rois Yin ; on peut donc considérer qu'elles sont assimilées à des ancêtres, assimilation dont l'expression mythique s'est effacée avant de pouvoir être recueillie dans la tradition historique.

Tous ces esprits ancestraux ont un seul point commun : un pouvoir qu'ils ont fait éprouver concrètement à l'ethnie Yin, soit de leur vivant, pour autant qu'il s'agit de défunts véridiquement remémorés, soit dans leur condition même de disparus, pour autant qu'il s'agit de personnalisations de puissances naturelles dont les anciens avatars visibles sont mythiquement remémorés. Comme dans leur majorité ces esprits ancestraux sont ceux des rois défunts, et de tous les rois défunts, il est clair que le pouvoir qui est attribué aux ancêtres, et pour lequel ceux-ci sont craints et honorés, est le prolongement dans l'au-delà du pouvoir royal. Aux esprits ancestraux mythiques un tel pouvoir est attribué par analogie ; aux ancêtres préroyaux il est attribué rétrospectivement ; quant aux ministres illustres, l'exemple de Yi Yin 伊尹, lequel, selon la tradition, après avoir servi Tang le Victorieux, fut après la mort de celui-ci un régent du royaume assez puissant pour bannir jusqu'à résipiscence l'héritier du trône, Da Jia, qui avait eu une conduite

même ouvrage, p. 431 ; sur les oracles relatifs à Xiao Xin 小辛, cf. même ouvrage, p. 433. La thèse de Dong Zuobin entraînerait une révision de la datation de ces pièces, difficile à envisager, Dong Zuobin lui-même, d'ailleurs, admet qu'un culte était rendu sous le règne de Wu Ding à ces ancêtres collatéraux, puisqu'il signale les appellations posthumes données à l'époque à Yang Jia, Pan Geng et Xiao Xin (dans le tableau hors texte de la page 78 de *Jiaguxue liushi nian*, 1965). Il y a là un point qui semble insuffisamment éclairci.

5 — Cf. Chen Mengjia, *Yingxu buci zongshu* (1956), p. 447-448.

indigne (6), montre que c'est sans doute parce qu'ils avaient occasionnellement assumé pleinement eux aussi le pouvoir royal qu'ils étaient honorés comme ancêtres. Somme toute, la ligne que remonte le culte ancestral, et qui n'est pas définissable en termes de généalogie réelle, est une ligne d'ascendance mystique, la ligne suivant laquelle le pouvoir royal est parvenu au roi régnant ; son dessin, cependant, ne s'écarte pas beaucoup de celui de la ligne d'ascendance directe réelle, qui en est comme la faufilure primitive à travers les générations.

Dans le régime moderne, écrit encore Dong Zuobin, «la série des ancêtres auxquels il est sacrifié est composée, d'une part, pour ce qui est des ascendants directs, d'un individu par génération, depuis les ancêtres préroyaux proches, à commencer par Shang Jia 上甲 ; les conjointes des ascendants directs sont toutes les épouses défuntes ayant eu un fils de rang royal par dévolution successorale, à partir de l'épouse Geng 庚, conjointe de Shi Ren 示壬 ; celles-ci comme ceux-là, tous sont honorés dans le cycle régulier ; d'autre part, pour ce qui est des ascendants collatéraux, ils sont également honorés dans le cycle régulier dans l'ordre selon lequel ils ont accédé par succession au trône, ou à la position de prince héritier (cas de Zu Ji 且己)». (7)

La réforme de Zu Jia a donc laissé hors de la liste des ancêtres admis au bénéfice des sacrifices cycliques *rong, yi, ji, zai* et *xie*, et qu'on pourra appeler pour simplifier les *ancêtres réguliers* (étant bien entendu qu'à ceux-ci sont également adressés les autres sortes de sacrifices), les esprits des puissances naturelles, les ancêtres préroyaux lointains et les mânes des ministres illustres, qui, dans le régime moderne, ne reçoivent plus que des sacrifices extra-cycliques, dont la liturgie a d'ailleurs été elle aussi modifiée quelque peu, et qui pourront être appelés pour simplifier *ancêtres irréguliers*. La distinction entre les deux ensembles d'ancêtres, réguliers et irréguliers, est établie d'une manière formelle extrêmement nette du fait que seuls sont traités comme ancêtres réguliers les ancêtres possédant une appellation posthume décadique ; et cela se comprend aisément puisque les sacrifices cycliques

6 — Dans le *Yin benji* Sima Qian rapporte qu'à Tang le Victorieux succédèrent d'abord ses trois fils, Tai Ding 太丁, Wai Bing 外丙 et Zhong Ren 仲壬, puis son petit-fils, Da Jia 大甲 ; ce dernier ne respectant pas les lois de Tang le Victorieux, Yi Yin 伊尹 le relègue pendant trois ans à Tonggong 桐宮, prenant lui-même entièrement en main les affaires de l'État ; au bout de trois ans Da Jia repenti fut réinstallé sur le trône. Cf. *Shiji* (éd. *Zhonghua shuju*, 1959), p. 112.

7 — Cf. Dong Zuobin, *Jiaguxue liushi nian* (1965), p. 112.

sont systématiquement offerts à chaque ancêtre bénéficiaire au jour homonyme de la décade convenable du cycle (8). Mais pourquoi tous les esprits ancestraux ne portent-ils pas un nom décadique ? Parce que cette institution est relativement tardive, comme le prouve le fait que les quatre premiers ancêtres réguliers portent comme appellations posthumes les noms des quatre premiers jours décadiques, qui leur ont manifestement été attribués dans l'ordre à défaut des données horoscopiques déterminant normalement de telles appellations, et dont personne ne se souvenait plus dans leur cas. Pourquoi alors les ancêtres préroyaux lointains n'ont-ils pas bénéficié, eux, d'une semblable attribution *a posteriori* d'appellations décadiques ? Parce que dans leur cas la tradition était encore plus effacée, mêlée aux mythes, et faisait de leurs mânes des esprits hors du commun des défunts. Quant aux ministres illustres, s'ils n'ont pas reçu non plus d'appellations décadiques, c'était pour une autre raison : parce que l'institution semble avoir été créée d'abord pour les seuls défunts de rang royal avant d'être étendue, plus tard, au bénéfice d'autres défunts de haut rang (9).

La distinction des ancêtres réguliers et des ancêtres irréguliers ne ressemble en tout cas en rien à celle que devaient faire les Zhou entre grand culte et petit culte. Elle traduit la volonté de déclasser les ancêtres mythiques au bénéfice d'un nouvel ancêtre fondateur, Shang Jia 上甲, le plus ancien des ascendants véridiquement connus, promu à la première place des ancêtres réguliers.

Ding Shan 丁山 a cru retrouver la forme embryonnaire de la distinction Zhou du grand culte et du petit culte dans certains regroupements de tablettes ancestrales que faisait également le Ritualiste Yin en vue de sacrifices collectifs exécutés aussi bien dans le régime archaïque que dans le régime moderne (mais dans ce dernier cas seule-

8 — Il faut noter, cependant, que certains défunts portant des appellations décadiques ne reçoivent que des sacrifices irréguliers : des proches du roi non habilités à recevoir des sacrifices réguliers, tels que les épouses non mères, les frères non princes héritiers, les fils décédés.

9 — Dong Zuobin a étudié la question dans un article paru dans la revue *Dalu zazhi* (Taibei), vol. II, no 3 (rééd. dans *Pinglu wencun*, Taibei, 1963, *quan* 3, p. 241), sous le titre *Lun Shangren yi shiri weiming* 論商人以十日為名, dans lequel il présente les appellations posthumes décadiques comme un privilège de la famille royale Yin (cf. *Pinglu wencun*, 1963, *quan* 3, p. 249-250). Mais nous verrons que la notion de famille n'a aucune consistance institutionnelle sous les Yin ; en outre, à la fin de la dynastie, les exemples d'appellations posthumes décadiques sont trop nombreux (plusieurs centaines de bronzes en fournissent) pour être limités aux seuls proches du roi (même compte tenu de la possibilité que plusieurs vases de bronze aient été dédiés au même défunt). C'est pourquoi mieux vaut rapporter l'institution des appellations posthumes décadiques à la fonction, d'abord exclusivement celle du roi, puis également celles des plus hauts dignitaires du royaume.

ment dans le cadre de la liturgie irrégulière) (10). Ces regroupements ont été relevés d'abord par Dong Zuobin (11), dans des inscriptions telles que celle-ci, de la pièce *Yicun, 917* :

«Au jour – *hai*, divination, demandant un oracle sur ceci : Faut-il offrir un sacrifice *yu* 御 aux trois tablettes de Da Yi 大乙, Da Jia 大甲, Zu Yi 且乙, en immolant cinq agneaux ?»

Ou celle-ci, de la pièce *Qian, 3, 22, 6* :

«Au jour *xinsi*, divination par Da 大, demandant un oracle sur ceci : Faut-il sacrifier d'abord à la tablette première, de Shang Jia 上甲, trois bœufs, (puis) aux deux tablettes un bœuf ?»

Ou celle-ci, des pièces *Yi, 986 Jia, 2282* :

«Au jour – *wei*, divination : Faut-il faire un sacrifice *fen* 𠦪 aux dix tablettes ancestrales, à partir de celle de Shang Jia, (et comprenant en outre) celles de Da Yi, Da Ding, Da Jia, Da Geng, Da Wu, Zhong Ding, Zu Yi, Zu Xin, Zu Ding, en saignant un bêlier ?»

Ou celle-ci, de la pièce *Xu, 1, 2, 4* :

«Au jour *guimao*, divination, demandant un oracle sur ceci : Faut-il au jour *yisi* faire des libations et le sacrifice *fen* en immolant un bœuf aux vingt tablettes à partir de celle de Shang Jia 上甲, un mouton aux tablettes inférieures, en immolant selon le rite *liao* 尞 un suovetaurile à la Terre, ainsi qu'un verrat aux quatre Ge 戈 et un porc aux quatre Wu 巫 ?» (12).

Chen Mengjia a dressé un tableau très précis de tous les regroupements de tablettes ancestrales ainsi effectués lors des sacrifices collectifs (13). Une tablette est parfois honorée seule, et c'est toujours celle de Shang Jia, appelée *tablette première yuan shi* 元示. Quand il s'agit de deux tablettes, ce sont toujours celles de Shi Ren 示壬 et Shi Gui 示癸. Quand il s'agit de trois tablettes, ce sont celles de Bao Yi 報乙, Bao Bing 報丙, Bao Ding 報丁 (dont les tablettes sont alors désignées par le terme *bao*, qui s'applique proprement à la

10 – Cf. Ding Shan, *Zongfa kaoyuan* (*Bulletin of History and Philology, Academia Sinica*, vol. IV, no 4, 1934), p. 404-405.

11 – Cf. Dong Zuobin, *Jiaguwen duandai yanjiuli* 甲骨断代研究例 (1933) (rééd. dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu*, Taibei, 1962), où les inscriptions citées sont présentées p. 377-378.

12 – Les quatre Ge 戈 et les quatre Wu 巫 sont des divinités des quatre points cardinaux (Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, 1956, p. 590).

13 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (1956), p. 465.

châsse où la tablette est placée), ou celles de Da Yi 大乙, Da Jia 大甲, Zu Yi 且乙. Quand il s'agit de cinq tablettes, ce sont tantôt celles de Zu Xin 且辛, Qiang Jia 羌甲, Zu Ding 且丁, Xiao Yi 小乙 et d'un frère aîné Ding 丁 du roi Wu Ding 武丁, mort prématurément, tantôt celles des ministres défunts à partir de Yi Yin 伊尹. Quand il s'agit de six tablettes, ce sont soit celles des six ancêtres pré-royaux proches, soit celles de Da Yi 大乙, Da Ding 大丁, Da Jia 大甲, Da Geng 大庚, Da Wu 大戊 et Zhong Ding 中丁, soit celles de six esprits ancestraux mythiques dont celui de la Terre, celui du Fleuve Jaune et celui du Mont Yue 岳.

De même se rencontrent encore des groupements analogues de neuf, dix, douze, treize, quatorze, vingt et vingt-trois tablettes, tous bien déterminés. C'est à travers ces groupements que se révèle le mieux l'homogénéité en tant que culte ancestral des cultes diversement rendus les uns aux ascendants réels des rois Yin, les autres à leurs ascendants par assimilation, ancêtres mythiques, esprits de puissances naturelles, mânes de ministres défunts.

Or, les tablettes de certains groupes sont parfois appelées *da shi* 大示 *grandes tablettes*, auxquelles sont immolés en général des bœufs, par opposition aux *petites tablettes xiao shi* 小示, auxquelles ne sont immolés que des moutons (14). Ainsi la pièce *Yicun, 561* porte l'inscription suivante :

«Au jour *dingsi*, divination par Bin 宾, demandant un oracle sur ceci : Faut-il exécuter un sacrifice selon le rite *xi* 巸 aux grandes tablettes ancestrales ?»

La pièce *Qian, 3, 22, 4*, celle-ci :

«Demande d'oracle sur ceci : Le roi fera-t-il un sacrifice *yu* 御 selon le rite *xi* 巸 pour les grandes tablettes ancestrales à partir de celle de Shang Jia ?»

La pièce *Hou, shang, 28, 8*, celle-ci :

«Au jour *yiwei*, demande d'oracle sur ceci : Faut-il exécuter un sacrifice *fen* 𠦪 en immolant un bœuf aux treize tablettes ancestrales à partir de Shang Jia 上甲, et un mouton aux petites tablettes ancestrales ?»

14 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (1956), p. 466.

Sont traitées comme grandes tablettes ancestrales des tablettes qui ne sont jamais celles d'ascendants collatéraux et qui appartiennent à des groupes commençant en général à Shang Jia sans jamais dépasser le nombre des générations séparant cet ancêtre du roi régnant. Chacune d'elles est donc très vraisemblablement celle de l'unique ascendant direct de chaque génération. Or, le mot *shi* 示 *tablette* (*zhu* 主 en langue classique) est un doublet du mot *zong* 宗, qui dans les rituels Zhou prend le sens abstrait de *culte*, mais qui désigne étymologiquement d'abord la tablette ancestrale dans sa châsse, puis le temple où elle est déposée (15). Dans la terminologie des inscriptions oraculaires figure d'ailleurs l'expression *da zong* 大宗 *grand temple*, désignant des temples où n'avaient lieu de cérémonies que devant des tablettes à partir de celle de Shang Jia, sans doute toujours de *grandes tablettes*, et l'expression *xiao zong* 小宗 *petit temple*, où n'avaient lieu de cérémonies que devant des tablettes à partir de celle de Da Yi seulement, sans doute des tablettes mêlées d'ascendants directs et collatéraux (16). Les paléographes suivent Dong Zuobin dans l'interprétation de ces données, en considérant que sous les Yin le *dazong* est *l'ensemble des ascendants directs*, par opposition au *xiaozong*, ensemble des ascendants collatéraux (17). Il a suffi à Ding Shan de donner aux deux expressions une acceptation un peu plus abstraite pour y voir deux sortes de *cultes*, portant chacun en germe une évolution conduisant au grand culte et au petit culte des Zhou.

En vérité, le vocabulaire Yin et le vocabulaire Zhou ne coïncident ici que par homonymie. Sous les Yin le classement des ancêtres en ascendants directs et collatéraux n'a qu'une portée rituelle minime ; il n'intervient absolument pas dans la liturgie des sacrifices réguliers, et n'affecte la liturgie des sacrifices irréguliers que d'une manière elle-même très irrégulière : les regroupements de tablettes ancestrales mêlent celles des deux classes presque aussi souvent qu'ils les isolent. Si peu marquée qu'elle soit dans les rites, la distinction a, il est vrai, considérablement servi la paléographie moderne, en lui fournissant des données indispensables à la restitution de la généalogie exacte des rois Yin ; et il semble que Ding Shan se soit laissé abuser par cette importance séméiologique prise aux yeux des chercheurs contemporains par ce qui n'était à l'époque, après tout, qu'un mince détail rituel. L'évo-

15 — Sur les formes archaïques des mots désignant la tablette ancestrale, sa châsse, le temple où elle est déposée, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, p. 439-440.

16 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, p. 473.

17 — Cf. Dong Zuobin, *Jiaguwen duandai yanjiuli* 甲骨文断代研究例 *(Dong Zuobin xueshu lunzhu*, 1962), p. 378.

lution ultérieure se produit d'ailleurs dans un sens tout-à-fait contraire à celui que suppose la doctrine de Ding Shan : sous les Zhou, la distinction disparaît complètement ; si vivace que reste alors politiquement la pratique de la succession collatérale, cultuellement la possibilité d'une dissémination collatérale de la qualité d'ancêtre, absolument incompatible avec le principe structural de la bifurcation des lignées, est si catégoriquement rejetée que le frère qui succède au frère prend rang de fils.

L'organisation du culte Yin est, elle, régie par le principe inverse de l'annulation cultuelle de la bifurcation des lignées, qui conserve la collatéralité en l'intégrant à la ligne directe dans le cadre de règles successorales assez complexes (18). La première règle était celle de la priorité de la succession collatérale. L'ordre d'appel des collatéraux semble avoir été celui des rangs d'âge, sans problèmes particuliers. Mais les difficultés surgissaient pour le passage de la succession à la génération suivante. Et d'abord, quand ce passage se produisait-il ? Apparemment lorsqu'il était rendu inévitable par l'épuisement de la réserve de collatéraux vivants de la génération précédente : parfois au bout de trois ou quatre règnes. Rien ne permet d'affirmer, remarquons-le, que seuls les collatéraux du premier degré étaient appelés à la succession. Dong Zuobin suggère une telle limitation quand il écrit que la qualité d'ancêtre n'était conférée qu'aux épouses de roi mères de roi (19) ; mais il est possible d'interpréter les données épigraphiques en cause de façon tout aussi cohérente en disant d'une manière moins restrictive que la qualité d'ancêtre était acquise par toute épouse de roi dès lors qu'un de ses descendants direct devenait roi à son tour, étant entendu que les ascendants directs intermédiaires entre le collatéral éloigné devenu roi, d'une part, et ses royaux aïeux, d'autre part, ne recevaient pas, eux, la qualité d'ancêtre, faute d'avoir détenu le pouvoir royal. Sans doute ne s'agit-il que d'une hypothèse d'école, la polygamie devant rendre chaque père de rois assez prolifique pour que l'occasion de l'accession au trône de collatéraux éloignés ne se présentât point, et en fait Dong Zuobin a donc raison ; mais en droit aucune limite n'apparaît imposée à la succession collatérale. En principe, donc, le dernier collatéral régnant était le dernier survivant de sa génération, quoiqu'en pratique un âge trop avancé devait entraîner la déchéance, acceptée ou forcée, de l'habilité aux fonctions royales, et cela aussi bien pour les collatéraux les plus proches que pour les plus éloignés. Restait alors à déterminer sur le réseau généalogique le point de transit de la succession d'une génération à l'autre. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le schéma

18 — Chen Mengjia donne un exposé des divers aspects de la dévolution du trône sous les Yin (*Yinxu buci zongshu*, 1956, p. 371), mais sans en tirer de conclusion. Pour ce qui suit, on se reportera au schéma de la généalogie liturgique des rois Yin donné *supra* p. 36.

19 — Cf. *supra*, p. 132.

de la page 36 pour se rendre compte que ce point pouvait glisser horizontalement sur tout le pallier de la collatéralité : après la génération des rois Da Ding et Wai Bing, le transit s'est effectué au point de descente depuis l'aîné des collatéraux ; après la génération des rois Xiao Jia, Da Wu et Yong Ji, au point de descente depuis le second des collatéraux ; puis, pendant quatre générations, de nouveau au point de descente depuis l'aîné des collatéraux ; puis, à partir de la génération de Hu Jia, Pan Geng, Xiao Xin et Xiao Yi, au point de descente depuis le dernier des collatéraux, avant qu'à la fin de la dynastie ne cesse apparemment la pratique de la succession collatérale. Une évolution s'est donc produite : à l'origine la dévolution d'une génération à l'autre se faisait normalement, semble-t-il, après le retour de la succession en haut du palier des collatéraux ; plus tard, elle se fait sans ce retour, au bas du palier, c'est-à-dire au profit des fils du dernier roi à avoir régné, le défunt le plus récent. Évolution très naturelle, le roi régnant ayant tendance à assurer l'accession au trône de ses propres fils plutôt que celle de ses neveux ; et évolution qui aboutit logiquement à l'abrogation de la succession collatérale. Jusqu'à cette abrogation, la distinction rituelle du *da zong* 大宗, de l'*ascendance directe*, et du *xiao zong* 小宗, de l'*ascendance collatérale*, avait évidemment pour fonction, surtout à l'origine, de régler le transit de la succession d'une génération à l'autre. Cette distinction, cependant, était en contradiction avec le principe plus fondamental de l'intégration cultuelle des collatéraux à la lignée directe ; c'est pourquoi elle était très peu marquée, fonctionnait assez mal, et n'a pu empêcher les glissements du point de transit qui ont préparé l'institution, dès la fin de la dynastie, du système Zhou de succession exclusivement en ligne directe (sauf résurgence de pratiques archaïsantes) ; glissements qui donnent à la ligne du *da zong* sur le schéma de la page 36 un aspect irrégulier de verticale à ressauts latéraux.

Le principe de l'annulation cultuelle des bifurcations de lignée, commun au régime archaïque et au régime moderne, a pour corrélat le principe de l'unicité du chef de culte. C'est en ce sens que sous les Yin le culte ancestral est une prérogative royale ; non pas au sens que le roi aurait seul le privilège de rendre un culte à ses ancêtres, mais au sens que le roi, prêtre pour tous, conduit le culte rendu à des ancêtres qui ne sont pas seulement les siens mais ceux de toute la communauté. Solidarité de descendance à partir des ancêtres religieusement honorés qu'il faut entendre, ici encore, non pas comme une solidarité réelle, créée au point précis où commence l'ascendance commune, mais comme une solidarité mystique, confirmée jusqu'au plus bas de la lignée ancestrale par le sentiment que le dernier roi défunt était le père de tout son peuple.

Les inscriptions oraculaires ne portent trace que du culte royal parce qu'il n'en existait aucun autre, tout au moins aucun autre homo-

gène à celui-là, et même absolument aucun autre avant les derniers règnes de la dynastie. A supposer qu'aient existé des cultes non-royaux de même nature que le culte royal, les affaires de ces cultes eussent inévitablement suscité des interventions du roi, gardien du bon ordre religieux avant tout, dont il serait inconcevable qu'elles n'eussent pas été préparées par des demandes d'oracle dont la vaste documentation épigraphique aujourd'hui réunie comporterait des échantillons. Si l'argument paraît trop peu concluant parce que purement négatif, que l'on songe à ce qu'aurait d'incohérent l'institution d'un culte rendu par le roi aux illustres ministres défunts tels que Yi Yin 伊尹 si ceux-ci avaient pu être honorés par leurs propres descendants. Quand les Zhou voulurent élever les mânes de Zhougong Dan 周公旦 au rang de mânes royaux, ils ne leur firent pas rendre un culte par le roi, mais accordèrent aux descendants de l'illustre ministre le droit d'user du rite royal dans les cérémonies exécutées en l'honneur de leur grand ancêtre. Dans le cas de Yi Yin, il fallait bien que le roi lui-même lui rendît un culte, sinon il n'en aurait pas reçu du tout.

Les structures cultuelles Yin s'opposent fondamentalement aux structures cultuelles Zhou en ce qu'au lieu d'être savamment articulées comme ces dernières, elles sont tout d'une pièce, montées sur un seul axe ancestral et reposant sur l'institution d'un seul chef de culte. Cependant, un pareil monolithisme n'aurait pas manqué de se désagréger assez vite sans certains facteurs de compensation qui en assouplissaient relativement la rigidité. Les compensations à l'unicité de la lignée provenaient de la possibilité d'introduire dans la liste des ancêtres honorés du culte royal tous ceux, fussent-ils des ascendants indirects ou même des étrangers à la généalogie vraie du roi, qui avaient détenu le pouvoir souverain : et cela coupait court au départ de lignées séparées descendant de personnages qui pouvaient revendiquer les honneurs ancestraux posthumes. Quant aux compensations à l'unicité du chef de culte, elles venaient de l'association, à l'intérieur de certaines limites, des personnalités de haut rang de la communauté, à l'exercice des fonctions cultuelles essentiellement réservées au roi. De nombreuses inscriptions enregistrent des oracles relatifs à l'exécution de certains sacrifices aux ancêtres royaux par des officiants substitués au roi lui-même. Ce sont tantôt des dignitaires portant le titre de *zi* 子 *prince* :

«... Faut-il appeler Zi Yu 子漁 pour qu'il sacrifie à Zu Yi 且乙 ?» (pièce *Qian, 5, 44, 5*) ;

« Faut-il que Zi Yu sacrifie à Zu Ding 且丁 ?» (pièce *Jian, 413*) ;

«Faut-il que Zi Yang 子央 sacrifie à Fu Jia 父甲 ?» (pièce *Qian, 6, 19, 6*) ;

«Demain, jour *yiyou*, faut-il que Zi Shang 子商 égorge une victime et fasse des libations à Fu Yi 父乙 ?» (pièce *Xu, 1, 28, 9*) ;

Tantôt des femmes qualifiées de *fu* 帚 *dame* :

«Faut-il que Dame Hao 好 ne fasse pas un sacrifice *yu* 御 à Geng 庚 ?» (pièce *Yi, 3251*) ;

«Faut-il que Dame Jing 妌 fasse un sacrifice à Mu Geng 母庚 ?» (pièce *Nanbei 1, 21*) ;

«Faut-il que (Dame) Hao fasse un sacrifice *yu* à Fu Yi, immole un mouton, sacrifie un porc, présente dix agneaux ?» (pièce *Yi, 3383*) ;

«Faut-il immoler un porc dans un sacrifice *yu* exécuté par Dame Ren 妊 pour Bi Ren 匕壬 ?» (pièce *Qian, 8, 14, 3*) ;

«Faut-il que Dame Guo 婐 ne fasse pas un sacrifice à Tang 唐 ?» (pièce *Hou, shang, 27, 1*) ;

Tantôt certains membres de l'ethnie désignés par des noms géographiques, ceux de localités dont ils sont les chefs (20) :

«Faut-il faire exécuter par Que 雀 un sacrifice *yu* à Xiong Ding 兄丁 ? à Fu Yi 父乙 ? avec présentation de moutons ?...» (pièce *Tie, 145, 3*) ;

«Faut-il faire exécuter un sacrifice *yu* par Que 雀 à Fu Yi 父乙 ?» (pièce *Wenlu, 314*) ;

«Faut-il faire exécuter un sacrifice *yu* par Que à Fu Yi ?» (pièce *Jingjin, 762*) ;

«Faut-il ne pas faire exécuter un sacrifice *yu* par Que à Mu Geng 母庚 ?» (pièce *Jia, 3078*) ;

«Demain, jour *jiayin*, faut-il que Bi 畢 fasse des libations et exécute un sacrifice *yu* à Da Jia 大甲 en immolant cent individus de race Qiang 羌, en égorgeant dix moutons ?» (pièce *Cui, 190*) ;

«Faut-il que Bi exécute un sacrifice *yu* à Fu Yi ?» (pièce *Nanbei, 624*) ;

«Faut-il que Gao 皐 prennent deux individus du pays de Nan 南 (pour les immoler) à Fu Ding 父丁 ?» (pièce *Kyôdai, 2283*) ;

«Faut-il que Gao prennent deux individus du pays de Nan (pour les immoler) à Fu 父一, à Da Yi 大乙 ?» (pièce *Nanbei, 547*) ;

20 — Shirakawa Shizuka a fait une étude systématique de ces territoires Yin extra-métropolitains, présentée sous le titre *Indai yûzoku kô* 殷代雄族考 (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7) dans les vol. V (p. 1-74), VI (p. 1-111), VII (p. 1-69), VIII (p. 1-86) de *Kôkotsu.kinbungaku ronsô* (Kyôtô 1955-1962), et où sont présentées les inscriptions citées ici (cf. *Kôkotsu.kinbun ronsô*, VI, p. 1-2 ; VI, p. 68 ; VII, p. 37).

Il s'agit dans toutes ces inscriptions de personnages importants, appelés systématiquement, de tels exemples sont assez nombreux pour le prouver, à procéder à des sacrifices. Mais ces sacrifices sont des sacrifices de rite mineur, la plupart du temps des sacrifices *yu* 御, offerts pour obtenir la protection des ancêtres à l'égard de quelque danger menaçant ; en tout cas jamais des sacrifices réguliers du rite majeur, qui étaient, eux, strictement réservés.

Ces compensations au monolithisme cultuel peuvent paraître négligeables : le système s'est néanmoins maintenu tel quel jusqu'à un point fort avancé du développement de la nation Yin et de sa civilisation. Cela ne manque pas d'étonner : comment une organisation dont le principe est si élémentaire, si immédiatement inspiré de la structure indifférenciée de quelque type de famille patriarcale originelle, a-t-elle pu se perpétuer jusqu'à charpenter un État puissant, dominant de très haut la poussière des autres ethnies de la Chine septentrionale à la fin du deuxième millénaire ? C'est que le système, en se maintenant dans ses formes, avait progressivement changé d'âme au cours d'une évolution qui y avait fait naître une nouvelle force de cohésion purement religieuse suppléant à l'affaiblissement de la cohésion naturelle de la collectivité familiale primitive en même temps que celle-ci s'agrandissait. La puissance de la tension mystique équilibrant le porte-à-faux de toute la communauté Yin solidaire d'un unique pilier cultuel se mesure à l'extraordianire élaboration liturgique dont les inscriptions oraculaires nous ont apporté la révélation.

Même cette tension mystique, cependant, a fini par ne plus suffire à préserver le monolithisme cultuel. C'est alors qu'une mutation structurale a fait apparaître des articulations nouvelles à la place des soudures rigides de l'ancienne construction.

L'histoire de cette mutation part de la réforme de Zu Jia et de la vacillation des institutions entre les deux régimes archaïque et moderne. Dong Zuobin, aux belles recherches de qui est due la découverte de l'alternance des deux régimes, n'a peut-être pas exactement mesuré la portée des faits qu'il analysait en ramenant la réforme et la contre-réforme aux dimensions d'une querelle sur les formes rituelles entre deux partis de spécialistes des rites, à l'instar des polémiques (21)

21 — Polémiques dont les commentaires Han de l'*École du texte moderne Jinwenjia* 今文家 en particulier se sont fait l'écho (on en a vu un exemple dans le commentaire de He Xiu du *Gonyang zhuan*, cf. *supra* p.). L'*École substantialiste Zhijia* 質家, était celle de la *substance*, c'est-à-dire encore des *choses comme elles sont*, de la *simplicité* ; l'*École formaliste Wenjia* 文家, était celle du *raffinement*.

qui, sous les Zhou, opposeront les ritualistes formalistes et les ritualistes substantialistes.

La tradition historique, si peu qu'elle ait conservé le souvenir de Zu Jia, se divise à son sujet. Comme l'a relevé Dong Zuobin, d'un côté le *Guoyu* représente Zu Jia comme le responsable d'une fatale perversion des institutions anciennes ; de l'autre des commentateurs Han aussi sûrs que Ma Rong 馬融 ou Zheng Xuan 鄭玄 créditent ce même roi d'assez de scrupule dans le respect de l'ordre rituel pour avoir fait retraite le temps du règne de son frère aîné Zu Geng plutôt que de prendre le pas sur lui pour accéder au trône à la mort de leur père Wu Ding, bien que celui-ci eût désigné le cadet comme son successeur (22). Ces contradictions de la tradition apparaissent à Dong Zuobin comme l'écho lointain de l'opposition des réformistes et des anti-réformistes. Mais l'interprétation doit être poussée un peu plus loin : sous quel aspect la réforme, qui se traduit par de très grands perfectionnements de l'ordonnance des rites, d'où vient assurément la réputation de roi scrupuleux faite à Zu Jia par les commentateurs Han, a-t-elle pu paradoxalement prendre le sens d'un désordre ? Bien certainement en raison de la relégation des ancêtres irréguliers dans le champ d'une liturgie mineure et de l'accroissement de l'importance de la liturgie majeure des sacrifices réguliers, strictement réservés au roi, qu'elle a entraînés. Autrement dit, en raison d'une réduction considérable des facteurs de compensation du monolithisme cultuel, en vue, évidemment, du renforcement du pouvoir royal. Dans ces conditions, il est clair que l'opposition traditionnaliste ne fut nullement celle d'un groupe de devins et de scribes férus de formalisme rituel, — cette classe de spécialistes ne pouvait que se réjouir des nouveaux raffinements liturgiques instaurés —, mais celle de la haute aristocratie, plus que jamais évincée des honneurs ancestraux et du pouvoir sacerdotal, perdant donc de son ascendant et de son autorité. L'opposition, on le sait, réussit à imposer le retour au régime archaïque deux ou trois générations après Zu Jia, mais de façon

22 — Cf. Dong Zuobin, *Jiaguxue liushi nian* (1965), p. 107-108. Les commentaires cités de Ma Rong et de son disciple Zheng Xuan se rapportent au ch *Wuyi* 無逸 du *Shujing* (l'édition *Shisanjing zhushu*, Shanghai 1957, rapporte la citation que fait Kong Yingda du commentaire de Zheng Xuan en des termes légèrement différents de ceux que cite Dong Zuobin, p. 579) ; ce chapitre rapporte un éloge des meilleurs rois Yin fait par Zhougong Dan, éloge où apparaît le nom de Zu Jia, comme celui d'un roi qui aurait été réduit à la condition commune pendant un certain temps avant d'accéder à la royauté, et les commentaires de Ma Rong et Zheng Xuan expliquent cette allusion en la rapportant à Zu Jia, fils de Wu Ding ; mais d'autres commentateurs, et en particulier Wang Su 王肅, critique de l'École de Zheng Xuan, rapportent l'allusion à Tai Jia, petit-fils de Tang le Victorieux, et au fait que Tai Jia fut relégué par Yi Yin à Tonggong pendant trois ans avant d'être installé sur le trône.

éphémère. Les rois Yin rétablirent bientôt les institutions modernes qui rendaient leur pouvoir plus absolu. Di Yi en prit l'initiative. La monarchie n'allait pas tarder à se rendre insupportable par sa dégénérescence en tyrannie ; dégénérescence après tout imputée non sans raison par les tenants de la tradition historique la mieux affirmée, celle du *Guoyu* reprise par Sima Qian (23), aux effets de la réforme absolutiste. A la fin du règne suivant, la dynastie était renversée.

La phase tyrannique de l'époque Yin est celle où l'on voit disparaître la succession collatérale, et par suite se réduire à sa plus simple expression la colonne d'ascendants qui fixait à elle seule toute la communauté cultuelle organisée en un seul collège. C'est dans cette situation institutionnelle d'instabilité maximale que s'est produite la mutation structurale dont devait sortir l'organisation du culte Zhou : par l'apparition, au niveau de la haute aristocratie, d'une structure cultuelle d'appoint, insensiblement développée, puis régularisée par son assujettissement à un acte du roi valant reconnaissance implicite d'autant plus facilement accordée qu'il s'agissait d'un culte hétérogène au culte royal officiel, et finalement institutionnalisée dans les formes du petit culte par la dynastie suivante. Cette nouvelle structure, de cultes particuliers, mineurs, privés sous les Yin du recours à la grande procédure divinatoire de la chéloniomancie, a laissé sa trace épigraphique non pas sur les écailles de tortue mais sur les bronzes.

La fabrication de vases de bronze rituels remonte bien au-delà du début de la dynastie Zhou, presque jusqu'aux origines de l'art des bronziers chinois. Dans les couches archéologiques les plus profondes du site de Zhengzhou 鄭州, celui de l'avant-dernière capitale des Shang précédant immédiatement leur installation définitive dans le site de Xiaotun 小屯, ne voisinent encore avec les poteries que des pointes de flèche de bronze. Mais la couche la plus récente de Zhengzhou et les parties les plus anciennes de l'ensemble de Xiaotun recèlent déjà des vases de types variés, coulés en bronze dans des formes qui jusque-là n'étaient exécutées que dans une céramique d'ailleurs souvent de très haute qualité (24). La plupart des bronzes de ce genre ont été retrouvés placés dans des tombes. Pour les distinguer des bronzes utilisés dans les cérémonies sacrificielles, nous les appellerons *bronzes votifs*. Pendant les trois siècles qui prédèdent l'avènement de la dynastie Zhou, ils se multiplient au point que les archéologues les redécouvriront par milliers.

Ce n'est que vers la fin de l'époque Yin qu'apparaissent les pièces

23 — Cf. le ch. *Yin benji* du *Shiji* (éd. *Zhonghua shuju*, 1959, p. 104).

24 — Cf. Mizuno Keiichi, *Inshu seidô to gyoku* (Tôkyô, 1959), p. 3-5.

inscrites, qui, dans leur immense majorité, ne sont gravées que de formules très brèves du style suivant :

«(A mon) père un Tel»,

«(A mon) grand-père un Tel»,

«(A ma) mère une Telle»,

«(Par) un Tel (à) son père un Tel»,

«Fait par un Tel (pour) son père un Tel»,

etc... (25). Le plus célèbre des bronzes Yin est le *Si Mu Wu dading* 司母戊大鼎, exhumé sous l'occupation japonaise dans le village de Wuguan 武官, tout proche de Xiaotun et où se trouvait sans doute un cimetière royal. La pièce, la plus importante par ses dimensions de tous les bronzes chinois antiques, est un grand chaudron quadripode qui pèse 1370 kg et mesure 109 cm en hauteur (sans compter deux anses de 28 cm), 110 cm en longueur, 76 cm en largeur. Elle est inscrite de trois caractères :

«Si Mu Wu 司母戊»

qui signifient :

« (A ma) mère principale Wu »

Dong Zuobin estime qu'ici la défunte, sûrement de sang royal étant donné l'importance considérable de la pièce, doit être la dernière des épouses de roi Yin à porter l'appellation posthume Wu 戊, à savoir l'épouse de Wu Yi 武乙 (26).

Cependant, les bronzes votifs sont bien plus nombreux que ne le supposerait l'idée d'en réserver le privilège aux seuls défunts de lignage royal. Beaucoup d'entre eux portent d'ailleurs, facile à distinguer de l'inscription, une marque gravée variable, composée de graphismes ornés très caractéristiques, qui était un emblème utilisé par tel ou tel personnage autre que le roi (27). Le culte funéraire dont témoignent ces bronzes ne pouvait être en effet qu'un culte particulier, pratiqué par les plus proches du défunt auxquels seuls revenait la charge dange-

25 — C'est le cas de presque toutes les inscriptions rassemblées par Luo Zhenyu 羅振玉 dans le recueil *Yinwencun* 殷文存 (1ère éd.1917, rééd. Taibei 1968).

26 — Sur toutes les précisions rapportées ici sur la pièce, cf. Dong Zuobin, *Si Mu Wu dading* 司母戊大鼎, *Dalu zazhi*, vol. II, no 5 (rééd. dans *Pinglu wencun*, Taibei 1963, *quan* 4, p. 168).

27 — Sur ces marques, cf. *infra*, p. 221.

reuse des soins mortuaires et des funérailles qui rendaient nécessaire la purification du deuil. Répandu dans l'ensemble de la communauté, il prenait naturellement des formes hiérarchisées, mais le fait est que la prérogative de garnir les tombeaux d'offrandes placées dans des vases de bronze, au lieu de simples poteries, se retrouve dans un milieu aristocratique débordant assez largement l'entourage du roi.

Lorsque d'autres croyances (notamment théologiques) ne s'y opposent pas, tout culte funéraire tend spontanément à se prolonger en culte ancestral ; ce qui se produit lorsque les cérémonies anniversaires du décès se répètent si longtemps qu'elles finissent par perdre toute relation avec l'événement que d'abord elles commémoraient. Telle est certainement l'origine du culte ancestral royal des Yin (28). Mais celui-ci s'était développé seul, ce qui signifie qu'une limitation rituelle imposée avait fait ailleurs avorter l'évolution. La preuve en est apportée par l'examen des formules dédicatoires des bronzes. Dans l'échantillonnage que constitue le recueil *Yinwencun* 殷文存, Dong Zuobin a compté 16 fois une dédicace à un grand-père, 175 fois une dédicace à un père, 6 fois une dédicace à une mère, 2 fois une dédicace à une épouse et 1 fois une dédicace à un frère aîné (29). La rareté des dédicaces à des défuntes ne doit pas surprendre ; les vases de bronze étaient des objets de grand prix, et les funérailles des femmes se faisaient à moindres frais sauf lorsqu'elles étaient de très haut rang. Celle des dédicaces à des collatéraux encore moins : c'est aux descendants qu'incombe principalement le culte des morts. En revanche, l'énorme disproportion des dédicaces à des grands-pères et des dédicaces à des pères est symptomatique d'un culte qui ne dépassait pas une génération, qui même devait avoir la nature éphémère de la liturgie pure et simple des funérailles. En effet, quoique le terme *zu grand père* soit couramment pris dans les appellations posthumes Yin au sens large d'*aïeul* de n'importe quelle génération au-dessus de celle du père, la proportion du onzième entre les vases dédiés à un aïeul et les vases dédiés à un père ne s'accorde guère logiquement qu'avec la probabilité de la survivance

28 – Sur ce point, cf. Itô Michiharu, *Kôdai in ôchô no nazo* (Tôkyô 1967), p. 60.

29 – Cette statistique, établie sur la base fournie par le premier corpus des inscriptions Yin, le *Yinwencun* de Luo Zhenyu (1917), est donnée par Dong Zuobin dans son article sur le *Si Mu Wu dading* (*Pinglu wencun, quan* 4, p. 168). Voici une autre statistique, confirmant celle établie par Dong Zuobin, et qui a été faite à partir des inscriptions gravées sur des vases *ding* 鼎 rassemblées dans le 2e *quan* du *Sandai jijin wencun* 三代吉金文存, à peu près toutes d'époque Yin. Sur 474 inscriptions, 117 comportent des appellations posthumes ; parmi ces appellations, se retrouve 157 fois celle de père, 13 fois celle de grand-père, 2 fois celle de mère, une fois celle d'épouse, une fois celle de frère cadet ; les appellations de grand-père et de père sont associées sur une même pièce une fois, et celle de père et de mère deux fois.

du grand-père à ses propres fils aboutissant à rendre un petit-fils responsable de ses funérailles.

Le style des formules dédicatoires des bronzes Yin est donc caractéristique d'un culte qui fut d'abord strictement funéraire et très limité, même dans les cas insolites de dédicace d'une même pièce à la fois au père et au grand-père ou, comme il s'en rencontre également, au père et à la mère. Extrêmement rares sous les Yin, alors qu'elles sont très fréquentes sous les Zhou, ces doubles dédicaces peuvent encore s'interpréter sous la première des deux dynasties comme justifiées par l'inhumation des deux dédicataires dans une même tombe, qu'ils soient ou non décédés simultanément, par suite de quelque accident par exemple. Mais il ne faut pas cependant exclure entièrement l'explication par l'association des dédicataires l'un à l'autre dans un même culte ancestral, plus naturelle que la précédente surtout dans le cas où il s'agit de membres de deux générations différentes ; car à l'extrême fin de la dynastie des Yin des inscriptions devenues beaucoup plus circonstanciées révèlent que, de funéraire qu'il était, le culte attesté par les bronzes votifs est devenu ancestral, au moins dans une partie de l'aristocratie.

Particulièrement significative à cet égard est l'inscription du *Gao ding* 告鼎. Elle se compose du texte suivant :

«Le roi a donné au Xiaochen Gao 小臣告 cinq annuités des contributions de Yu 湡. Gao 告 moyennant cela, a fabriqué ce vase pour offrir des sacrifices au sanctuaire du Dazi Yi 大子乙.»

Ce texte est gravé sur quatre colonnes, dont la première est complétée par l'inscription de la marque dite *xizisun* 析子孫 surmontant la formule dédicatoire de style purement funéraire :

«(A mon) père Yi 乙»,

marque et formule d'une gravure légèrement décalée sur la droite, et distinctes du corps du texte précédent.

Xiaochen et *Dazi* sont des titres élevés dans la hiérarchie sociale Yin. Le nom propre Gao et le toponyme Yu figurent dans des inscriptions oraculaires de la Ve période (celle des deux derniers règnes), ce qui date la pièce. Celle-ci a été fabriquée pour le défunt Yi par son fils Gao, non pas en vue d'être déposée dans une tombe, mais afin de servir à des sacrifices dans un *sanctuaire Jia* 家 (30), ainsi que le déclare expressément l'inscription. La modification de la destination cultuelle

30 — Le mot *jia* a, à l'époque Yin, le sens de sanctuaire (cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, Pékin 1956, p. 471). Voir *supra* p. 153.

découle non seulement de cette indication explicite, mais encore, et surtout, de la première partie du texte inscrit, dont le sens implique que la pièce a pris la fonction d'un instrument d'enregistrement, incompatible avec son enfouissement dans une sépulture ou même son dépôt devant un tombeau. En outre, ce n'est évidemment pas l'acte enregistré, — la donation royale —, qui a été accompli à l'occasion de la fabrication de la pièce après un décès, mais la pièce qui a été fabriquée pour sanctionner la donation, donc indépendamment de toute liturgie funéraire et dans le cadre d'un culte d'une autre sorte. Aussi bien, si le donataire prend pour témoin de la donation son père défunt, c'est qu'il est assuré que ce témoin survit dans l'au-delà non pas comme un fantôme, disparu nul ne sait où après l'épuisement du viatique dont sa tombe était garnie, mais comme un esprit familier, proche aux prières et exorable aux demandes d'intercessions, un *ancêtre* auquel est rendu un culte qui se perpétue. D'autre part, une telle caution n'a pu être prise que de l'aveu du donateur, le roi, qui reconnaissait ainsi implicitement au donataire le droit de rendre un culte ancestral au dédicataire.

Particulièrement remarquable est ici le caractère composite de l'inscription, qui reprend, à la suite mais à part de la rubrique d'enregistrement constituant la nouveauté, la dédicace formulée dans l'ancienne manière propre aux pièces funéraires. Ne faut-il pas y voir le signe d'une époque de transition encore marquée par une pratique qui aurait d'abord consisté, lors d'une concession du roi et bien sûr avec son autorisation, à se servir d'un vase sacré, déposé près d'un tombeau afin de recevoir les offrandes d'anniversaire du décès, pour y graver *a posteriori* le libellé de l'acte royal à enregistrer ? L'autorisation du roi valait licence de reprendre dans ses aîtres la pièce convertie en gage religieux, et de la déposer en un lieu, érigé du même coup en sanctuaire, où elle était désormais employée dans une liturgie devenue celle d'un culte ancestral. Ultérieurement, le vase sera spécialement fabriqué pour la circonstance, et, après une courte période transitoire dont le document cité serait le témoin, la formule dédicatoire s'intégrera complètement au corps de l'inscription de style nouveau. C'est le cas pour nombre de pièces Yin dont voici quelques exemples tirés de l'anthologie de Shirakawa Shizuka (31) :

«Ge 戈丮 a donné à Feng 鳳 un jade. Moyennant quoi (Feng) a fait cette pièce pour son grand-père Gui 癸 . (— une marque)» (*Feng gui* 鳳𣪘)

«Au jour *xinsi* le roi a bu et a — (caractère indéchiffrable) à

31 — Les inscriptions citées ci-après sont présentées par Shirakawa Shizuka dans *Kinbunshû* (Tôkyô 1964), vol. I, aux numéros 49, 61, 62, 88 et 89. Ce recueil présente également l'inscription du Gao ding citée précédemment, au numéro 86.

Duoya Sheng 多亞聖, à Xiangjing 享京. Il a donné à (Duoya Sheng) deux dizaines de cauris. Moyennant quoi (Duoya Sheng) a fait – (caractère indéchiffrable) pour Dazi Ding 大子丁.» (*Duoya Sheng yi* 多亞聖彝)

«Au jour *jihai* le roi a donné (à l'auteur de la pièce) des cauris. C'était à – – (deux caractères indéchiffrables). Moyennant quoi (l'auteur de la pièce) a fait ce vase à offrande pour son père Ji 己. (– marque : Ya Zhong 亞中)» (*Ya Zhong gui* 亞中𣪘)

«Au jour *yihai*, le roi a exécuté le rite *shu* 餗. C'était au camp de Jue 㲋. Le roi a donné un banquet. Yin 尹 a illuminé Li 邐 (de sa bienveillance). Or donc, il s'est avancé et a donné des cauris (à Li). Moyennant quoi (Li) a fait ce vase pour son père Ding 丁. Or donc, c'était lors de l'expédition du roi contre le pays de Jing 井. (– marque)» (*Li fangding* 邐方鼎)

«Au jour *guisi* le roi a donné au Xiaochen Yi 小臣邑 dix dizaines de cauris. Moyennant quoi (Xiaochen Yi) a fait ce vase à offrandes pour sa mère Gui 癸. Or donc, c'était pendant la période des sacrifices *rongri* 彡日 du sixième cycle des sacrifices royaux, au quatrième mois. (– marque)» (*Yi jia* 邑斝)

Le premier et le quatrième de ces exemples montrent qu'au lieu d'un acte royal il peut s'agir de l'acte de quelque fondé de pouvoir du roi. Pour le reste, notons que la matière du don est partout purement rituelle : du jade ou des cauris. Cela signifie que le don lui-même est devenu un rite, rite autorisant à fabriquer un vase sacrificiel, autrement dit rite de collation ou de confirmation du droit de procéder aux cérémonies du culte ancestral. Le vase de bronze est lui-même devenu un brevet d'investiture sacerdotale, investiture avec laquelle se confond originellement toute espèce d'investiture, la compétence exigée pour l'exercice de toute fonction relevant d'abord du charisme du prêtre : les vice-rois sont au premier chef des vicaires. Avant l'émergence de cultes non-royaux, les hauts dignitaires étaient appelés à remplacer le roi dans certains sacrifices. Désormais sont délivrés à ces grands officiers que sont les *xiaochen* 小臣, les *ya* 亞 ou *duoya* 多亞, des brevets d'investiture de chef d'un culte propre à chacun d'eux. Mais ces cultes particuliers sont d'une autre nature que le culte royal ; ils sont plus modestes. D'abord ils ne s'adressent la plupart du temps qu'aux ancêtres de la première génération : très rares demeurent les dédicaces à un aïeul. Ensuite ils devaient être réglés, dans leurs aspects requérant la procédure divinatoire, par une modalité inférieure de divination :

l'achilléomancie ou divination par l'achillée ; c'est en effet la procédure achilléomantique qui deviendra la plus usuelle sous les Zhou, à partir de la généralisation de ce culte mineur, et qui restera même la seule autorisée pour les simples gentilshommes et les officiers privés du droit au grand culte (32).

Reste à voir comment les deux formes de culte entièrement séparées et si hétérogènes que constituaient à la fin des Yin d'une part le culte ancestral royal, d'autre part le culte post-funéraire de l'aristocratie, ont pu être homogénéisées et intégrées pour prêter leurs structures à un système cultuel neuf. L'analyse des conditions dans lesquelles les Zhou ont pris le pouvoir royal fournit les éléments d'une réponse.

Lorsque se produisit le renversement dynastique, les Zhou étaient depuis longtemps intégrés à la nation Yin. La tradition historique en témoigne, qui fait des ancêtres du roi Wen de loyaux et fidèles vassaux des souverains de la précédente monarchie. Cette tradition fut, il est vrai, récemment révoquée en doute par Hu Houxuan et Chen Mengjia, qui ont cru trouver dans les inscriptions oraculaires du règne de Wu Ding la preuve d'une situation d'hostilité règnant alors entre les Yin et les Zhou (33). Mais les deux paléographes s'appuient sur des interprétations qui ont été ultérieurement renversées par les progrès de la philologie (34). Ainsi l'inscription de la pièce *Qian, 7, 31, 4*, au lieu de se lire :

«... Ordre à Dan 㫋 d'aller avec Cang hou 倉侯 *réprimer* Zhou 周 »,

doit être lu :

«... Ordre à Dan d'aller avec Cang hou visiter Zhou» ;

et celle de la pièce *Yi, 7161*, au lieu de se lire :

«... Faut-il ou non *opérer une razzia* à Zhou ?»

doit être lu :

32 — C'est la raison pour laquelle le ch. *Tesheng kuishi* 特牲饋食 du *Yili*, qui traite du cérémonial des sacrifices aux ancêtres exécutés par les officiers de second rang, prévoit que la divination du jour du sacrifice et la divination du représentant des mânes a lieu selon la procédure de l'achilléomancie (cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1273-1275). Le chapitre suivant du même ouvrage, *Shaolao kuishi* 少牢饋食, prévoit la même procédure dans des circonstances analogues pour les grands officiers, qui cependant avaient droit au culte de l'ancêtre fondateur (cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p 1366-1369), c'est que ce droit n'a probablement pas été accordé dès l'origine aux grands officiers, et que ceux-ci ne l'ont reçu que dans le cadre d'un rituel divinatoire antérieurement fixé selon les usages des cultes mineurs.

33 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (1956), p. 291-292.

34 — Cf. Shima Kuniô, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 410-411.

« Faut-il ou non *faire une chasse* à Zhou ? ».
Quant aux inscriptions qui, comme celles de la pièce *Tie, 26, 1* et de la pièce *Shi, 4, 12*, sont relatives à des attaques engagées contre Zhou par certains agresseurs désignés par des noms propres, elles traitent non pas d'opérations menées par des vassaux contre un ennemi, mais inversement d'agression perpétrées par des ennemis au détriment d'un vassal. Il existe d'ailleurs une inscription de la IVe période, celle de la pièce *Jia, 436*, qui fait état d'un *ordre* donné au *Zhou hou* 周侯 ,où le titre de *hou, marquis* selon l'usage des traducteurs français de la littérature classique, est ainsi employé pour désigner le responsable du territoire de Zhou.

A la fin de l'époque Yin, six générations après Wu Ding, du règne duquel datent les deux pièces citées en premier lieu, les Zhou étaient sûrement très profondément assimilés à l'ethnie dominante, dont, sans cela, ils n'eussent jamais pu rallier la majorité à leur soulèvement contre le roi Di Xin. Cette assimilation avait dû entraîner l'usage, par les marquis de Zhou, des mêmes rites que ceux que pratiquaient les grands officiers Yin, notamment en matière funéraire et par suite sur le plan du culte ancestral non-royal. Cela n'implique pas que les anciennes pratiques religieuses propres à l'ethnie Zhou aient entièrement disparu ; elles devaient subsister, mais sans doute tolérées par les Yin seulement sous une forme très sommaire, ne donnant pas ombrage aux esprits ancestraux du culte royal. Ainsi devait être entretenu par quelques sacrifices accomplis selon une liturgie hétérodoxe le culte de Hou Ji 侯稷 , ancêtre mythique des Zhou, conjointement avec celui des mânes de ses successeurs.

Lorsque les Zhou se furent emparés de la royauté, les deux cultes furent régularisés ensemble. Le culte hétérodoxe à Hou Ji fut normalisé selon certaines des formes bien supérieures du rite royal, mais sans prendre la même extension que l'ancien culte souverain, les rois Zhou, de culture moins avancée, étant bien incapables de se plier aux règles de la liturgie compliquée que suivaient leurs prédecesseurs, et n'ayant d'ailleurs pas adopté l'usage des appellations posthumes décadiques. Cette abréviation du culte spécifiquement royal rendait nécessaire le maintien, comme culte complémentaire, de l'ancien culte post-funéraire, dont le rituel fut uniformisé avec celui de l'autre culte corrélativement simplifié.

D'autre part, la position politique des nouveaux rois n'était pas assez forte pour leur permettre de règner partout avec la même autorité directe que les rois Yin. Aux fiefs qu'ils créerent, ils durent donner une plus grande autonomie, consacrée par le droit de rendre un culte indéfini au fondateur de la maison seigneuriale à l'instar de celui qui était rendu au premier ancêtre de la maison royale. Cessant d'être réser-

vé au roi, ce culte devint simplement le *grand culte dazong* 大宗 , duquel cependant continuaient d'être privés les officiers, dont le sacerdoce resta limité à l'exécution des cérémonies du culte post-funéraire devenu le *petit culte xiaozong* 小宗 .

Le ritualiste Zhou allait ensuite tirer un admirable parti de ces éléments institutionnels rénovés, en améliorant de plus en plus leur assemblage et leur aménagement en charpente maîtresse de toute l'organisation sociale. Moins raffiné liturgiquement que le culte Yin, le culte Zhou repose sur les structures beaucoup plus savamment élaborées qui ont déjà été examinées. Il établit la nouvelle royauté sur un système de pouvoir dans lequel l'autorité gagne en souplesse d'articulation bien plus qu'elle ne perd en ascendant du fait de sa relative laïcisation ; ce qui fera de la nouvelle dynastie la plus durable de toute l'histoire de la Chine. Cependant, raison principale de la réussite de la fondation de la première puissance chinoise, le monolithisme cultuel des Yin, ancré au plus profond de la conscience religieuse, aura définitivement marqué la société qu'il avait d'abord façonnée, en imprimant dans la mentalité une conception des relations sociales rendant celles-ci indistinctes des relations familiales ; non sans que la conception de la famille n'ait été elle-même complètement remodelée comme nous allons le voir.

CHAPITRE IV

LE CLAN

En chinois, la *famille* est communément appelée *jia* 家, d'un mot dont la forme écrite, le pictogramme d'un porc sous un toit, a fait beaucoup divaguer l'imagination des étymologistes. Dans son commentaire du *Shuowen jiezi* Duan Yucai explique que le porc est le symbole de la famille en raison de l'abondance de la portée de la truie ; quant aux sinologues occidentaux, ils ont retrouvé dans la composition du caractère *jia* une idée de l'importance domestique de l'animal, en Chine, dès les temps les plus reculés (1). Tout cela n'est évidemment que pure fantaisie. Le pictogramme du porc sous un toit est attesté dans les inscriptions oraculaires comme l'un des caractères employés pour représenter le *temple ancestral*, sens qui est certainement le sens étymologique du mot *jia*. La pièce *Shi, 1, 7*, par exemple, porte l'inscription suivante :

«Divination du jour – *wu*, demande d'oracle sur ceci : Faut-il donc exécuter un sacrifice *bao* 匚 au *temple jia* 家 de Shang Jia ? Faut-il – ?»

où le terme *bao* désigne un sacrifice spécial exécuté à la porte du temple qui renferme les tablettes ancestrales (2).

Shirakawa Shizuka a très justement rapproché le caractère *jia* du caractère *zhong* 冢 *tombe*, composé lui aussi du dessin du porc, représenté ici sous une forme sexuée et associé à la figure d'un renflement (de terre) (3). Il est clair que dans l'un et l'autre cas l'animal n'est consi-

1 – Wieger, par exemple, commente en ces termes l'étymologie du caractère *jia* : «Les porcs vivent autour des maisons des paysans chinois, et y ont leurs entrées, comme les chiens, pour certains nettoyages...» (L. Wieger, *Caractères chinois*, Xienhien 1932, no 69-C).

2 – Sur le sens de *bao*, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, p. 439. On trouvera dans le même ouvrage (p. 471) l'indication de l'existence de *jia* dans le vocabulaire des temples employé dans les inscriptions oraculaires.

3 – Le rapprochement est fait par Shirakawa Shizuka dans son analyse d'une

déré ni sous le rapport de ses vertus prolifiques, ni sous celui de l'intérêt qu'il prend dans l'économie domestique, mais simplement comme la victime sacrificielle type, moins onéreuse que le bœuf et beaucoup plus commune. L'étymologie du caractère *jia* indique donc en réalité qu'en Chine la famille est originellement organisée par le culte des défunts ; et sans doute par le culte funéraire avant le culte ancestral qui prolonge celui-ci, si tant est que le porc prenait dans le premier, plus ordinaire, la place de la victime que le second, plus aristocratique, réservait en général à des animaux plus nobles. Toujours est-il que le mot *jia* désigne proprement la communauté familiale des plus proches, de ceux auxquels des devoirs mutuels, de nature d'abord funéraire, étaient créés par le fait de la cohabitation. Ainsi *jia* signifie à la fois la *maison* et ceux qui y vivent ensemble, c'est-à-dire la famille au sens *domestique* du mot, comme une réalité de fait plus que comme une réalité de droit.

Pour désigner la famille en tant qu'institution, les compilateurs des textes canoniques utilisent plutôt l'un des trois termes *zu* 族 , *shi* 氏 et *xing* 姓 . A la fin de l'époque Zhou ces trois termes sont devenus synonymes, et désignent tous trois indistinctement d'une part *le patronyme*, tel qu'il existe alors, et d'autre part la communauté des porteurs du même patronyme, pour simplifier disons la *communauté patronymique* (4). Cependant, leur synonymie résulte de la confusion tardive de trois données instituionnelles anciennement parfaitement distinctes :

1) le *zu*, recouvrant ce qui sera appelé ici par convention de vocabulaire d'une part *le clan* et d'autre part *le patronyme* clanique ;
2) le *shi*, recouvrant ce qui sera appelé ici, par convention également, d'une part *la maison territoriale* (ou *la maison seigneuriale*) et d'autre part *le nom territorial* (ou *le nom seigneurial*).
3) le *xing*, recouvrant ce qui sera appelé ici, toujours par convention, d'une part *la communauté gentilice* (ou *la communauté ethnique*)

graphie plus rare du caractère *jia* (graphie où le pictogramme du toit est remplacé par le pictogramme d'un enclos) qui figure dans l'inscription du *Mao gong ding* 毛公鼎 (Cf. *Hakutsuru bijutsu kanshi*, vol. XXX, p. 657).

4 – Gu Yanwu a noté (*Rizhilu* 日知錄 , *quan* 23, art. *Shizu* 氏族 éd. *Shibubeiyao*, Shanghai 1936, fo 2-3) que dans les textes d'avant les Han le mot *shi*, qui *stricto sensu* désigne le *nom territorial* (ou *seigneurial*) est souvent employé *lato sensu* aussi bien à la place du terme *xing nom gentilice* que du terme *zu patronyme*, et qu'à partir de Sima Qian c'est le mot *xing*, anciennement *nom gentilice*, qui est employé à la place de *shi* comme terme général, pour désigner alors le *patronyme* (anciennement appelé *zu*), le *nom gentilice* et le *nom territorial* ayant disparu par désuétude. Cette évolution des usages terminologiques a entraîné corrélativement l'emploi préférentiel du mot *zu* (*clan* et *patronyme* clanique) au sens de *clan* (plutôt qu'au sens de *patronyme*), et dans une acception plus restreinte au sens de *parentèle*.

et d'autre part *le nom gentilice* (5).

Ces trois institutions forment des cadres qu'il s'agit maintenant d'étudier préalablement à l'analyse de la famille comme texture de relations. Puisqu'elles se manifestent essentiellement par la propriété de noms, l'anthroponymie chinoise archaïque sera le meilleur appui de l'enquête, laquelle, cette fois encore, sera historiquement régressive pour une raison de plus grande facilité de documentation aux époques les plus récentes.

La pierre d'angle de toute la tradition classique sur l'origine des patronymes est le texte suivant du *Zuozhuan*, rapporté à la 8e année de règne du duc Yin de Lu (715) :

«A la mort de Wuhai 無駭, Yufu 羽父 demanda l'octroi d'une appellation posthume et d'un *patronyme zu* 族. Le duc interrogea Zhongzhong 眾仲 sur les *patronymes zu*. Celui-ci répondit :

«Le Fils du Ciel établit ceux qui sont doués de vertu. Selon (les circonstances de) leur naissance, il leur confère un *nom gentilice xing* 姓. Lorsqu'il donne un territoire (en fief), par le fait même il fait collation d'un *nom territorial shi* 氏.

«Les seigneurs féodaux prennent les appellations personnelles (de leurs officiers) comme appellations posthumes (de ces officiers), et par suite ils en font les *patronymes zu* 族. (Mais en outre) lorsqu'une fonction a été remplie avec mérite pendant plusieurs générations, un *patronyme zu* est fait du nom de la fonction ; le nom de l'apanage peut alors être utilisé aussi de la même manière (pour constituter un *patronyme zu*).»

«Le duc fit collation (du patronyme) en prenant l'appellation personnelle (du grand-père de Wuhai, dont l'appellation personnelle, valant appellation posthume *ipso facto*, était Zhan 展) pour en faire le nom de la famille Zhan.» (6)

5 — Dans ce qui suit, lorsqu'il s'agira de rendre en français l'un des trois termes *zu, shi* et *xing* pris stricto sensu, ces conventions terminologiques seront strictement observées. Lorsque l'un ou l'autre de ces termes, mais surtout le mot *shi*, devra être rendu à partir d'une acception anthroponymique large, ce sera l'expression *nom de famille* prise *lato sensu* qui sera utilisée, quel que soit le terme chinois original.

6 — Cf. *Zuozhuan*, 8e année de règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 180-182). Ce texte soulève de difficiles problèmes d'interprétation. Dans la dernière phrase, le mot *shi* précédemment pris au sens strict de *nom territorial*, est employé *lato sensu* à la place de *zu* dans la formule *Zhanshi* (pour *Zhanzu*) traduite ici : *nom de famille Zhan* (pour *patronyme Zhan*). Mais le problème le plus délicat est celui que pose le texte du début de la deuxième partie de la réponse de Zhongzhong, rendue ici de la façon suivante :

La doctrine de Zhongzhong, quelque spécialiste des rites de la fin du VIIIe siècle, porte d'abord sur les *noms gentilices*. Ceux-ci seraient conférés par le roi. Les commentateurs fournissent à l'appui de cette thèse l'exemple du nom gentilice Gui 媯. Pourquoi ce nom, attaché à la petite maison seigneuriale de Chen 陳, sert-il ainsi d'illustration, au lieu de l'un des grands *noms gentilices* connus tels que celui de Ji 姬, de la maison des Zhou, celui de Jiang 姜, de l'importante maison seigneuriale de Qi 齊 ? C'est peut-être en raison d'une tradition selon laquelle le roi Wu, lorsqu'il créa fief de Chen au profit de son maître potier, Efu 遏父 de Yu 虞, aurait confirmé à ce dernier le nom gentilice Gui de sa race, censée descendre de Shun 舜, premier ministre puis successeur de l'empereur Yao 堯 : «il le fieffa à

«Les seigneurs féodaux prennent les appellations personnelles (de leurs officiers) comme appellations posthumes (de ces officiers), et par suite ils en font des *patronymes zu*.»

On verra plus loin ce que sont exactement les appellations personnelles. Dans le cas des grands officiers elles servaient également d'appellations posthumes, sous les Zhou, ainsi que le déclare formellement Zheng Xuan dans son commentaire du *Yili* en se référant précisément au passage du *Zuozhuan* en question :

«Pour les grands officiers, parfois on suivait l'appellation personnelle dans la constitution de l'appellation posthume. Ainsi le commentaire (de Zuo) du *Chunqiu* rapporte qu'à la mort de Wuhai de Lu fut demandée une appellation posthume et un patronyme, et que le duc fit collation (des deux) en prenant l'appellation personnelle (du grand-père de Wuhai) pour en faire le nom de famille Zhan.» (cf. *Yili*, ch. *Shaolo kuishi*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1366).

Le même commentateur, glosant le *Liji*, signale d'ailleurs que le duc Ai de Lu prononça l'éloge funèbre de Confucius en désignant le grand homme du nom de Nifu parce que Nifu (ou Ni) était son appellation personnelle servant d'appellation posthume. (Cf. *Liji*, ch. *Tan Gong*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 358).

C'est sur cette base que la présente traduction a rendu le texte. Le commentaire de Du Yu du *Zuozhuan* appelle une autre interprétation, à partir de l'opinion qu'il pourrait y avoir pour les officiers des appellations posthumes distinctes des appellations personnelles (ce qui sera le cas à une époque plus tardive). Il faut alors comprendre ceci :

«Les seigneurs féodaux prennent les appellations personnelles (de leurs officiers, pour en faire des patronymes). Lorsqu'ils constituent (pour leurs officiers) des appellations posthumes (spéciales), ils suivent ces appellations posthumes pour en faire les patronymes.»

Mais cette dernière interprétation est difficile à retenir car elle oblige à couper la phrase originale en deux, en plaçant la coupure après une première partie qui grammaticalement ne se suffit pas à elle-même.

Une troisième interprétation, suivie notamment par Zhu Junsheng 朱駿聲 (1788-1858) dans son *Shuowen tongxun dingsheng* 說文通訓定聲 (cité dans le *Shuowen jiezi gulin*, au mot *shi* 謚 *appellation posthume*, éd. Taibei 1960, fo 1097), consiste à prendre *shi appellation posthume* pour une graphie d'emprunt avec le sens de son homophone *shi nom de famille* (*lato sensu*), ce qui donne la lecture .

Chen, lui octroya le *nom gentilice* de Gui et lui conféra l'appellation de duc Hu 胡 », note en effet Kong Yingda dans son commentaire du *Zuozhuan* à la 3e année du règne du duc Yin (7).

Cependant, quand bien même cette tradition serait fondée, il ne pourrait s'agir que d'une simple reconnaissance du nom gentilice du premier seigneur de Chen, et non de la création du nom. Celle-ci remonte en effet à l'époque mythique du lointain ancêtre du Duc Hu, Shun, qui reçut le nom gentilice de Gui parce qu'il était né près de la rivière Guirui 嬀汭 (8). Pour aucun des vingt à trente noms gentilices de la tradition ancienne (9) il n'existe la moindre trace d'acte royal véritablement constitutif, et ce qu'en dit Zhongzhong n'est qu'extrapolation, dans le cadre des légendes courant sur l'origine des divers groupes ethniques peuplant la Chine archaïque, des modalités de l'institution Zhou du patronyme clanique.

En attendant d'en arriver à la recherche de l'origine véritable du nom gentilice, il suffira provisoirement de rappeler qu'il est essentiellement une référence à l'origine ethnique, référence qui d'une part sert à distinguer des autres les maisons seigneuriales de même souche que

«Les seigneurs féodaux prennent les appellations personnelles (de leurs officiers) comme noms de famille, et par suite ils en font des *patronymes zu*.»

Mais il est difficile d'imaginer que dans un même contexte deux graphies différentes aient pu être utilisées pour le même mot *shi nom de famille*.

Sur ce problème d'interprétation, voir Morohashi Tetsuji, *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p. 364-365, qui rapporte la troisième des interprétations citées à Lu Can 陸粲 (1494-1551).

De toute manière, les divergences ne portent que sur le point secondaire de la nature des appellations posthumes des officiers, qui paraissent bien avoir été originellement identiques aux appellations personnelles (ce qui est même le cas pour les rois à la haute époque Zhou, ainsi que l'a montré Guo Moruo, cf. *Shifa zhi qiyuan* 謚法之起源, dans *Guo Moruo wenji*, Pékin 1963, vol. 14, p. 622). Le point capital du texte, qui sera étudié plus loin, est que le patronyme n'est octroyé qu'après la mort du petit-fils du fondateur du clan, et que c'est en principe l'appellation personnelle du fondateur du clan qui en tient lieu, qu'elle serve aussi ou non d'appellation posthume. Cela échappe à toute possibilité de contestation.

7 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 129.

8 — Commentant le texte du *Zuozhuan* relatant l'exposé de Zhongzhong sur la détermination du nom gentilice par les circonstances de la naissance, Du Yu écrit : «C'est ainsi que Shun étant né au bord de la rivière Guirui, Chen (son descendant) était de nom gentilice Gui». Dans quelle mesure ce nom gentilice a-t-il été inventé au moment de l'inféodation d'Efu, ou simplement adapté à partir de quelque nom de peuplade de consonnance voisine, peu importe. En droit, ce nom était rapporté à Shun lui-même.

9 — Gu Yanwu en a relevé vingt deux dans le seul texte du *Chunqiu*. Cf. *Rizhilu*, livre 23, art. *Xing* 姓 (éd. *Sibubeiyao*, p. 1).

la maison royale, et d'autre part intervient dans l'anthroponymie seulement pour les noms propres féminins, dans lesquels elle est introduite comme indicatif d'exogamie.

La doctrine de Zhongzhong concerne ensuite le *nom territorial shi*, faisant également l'objet d'une collation par le roi, collation assimilée à celle du fief. Les commentateurs donnent le même exemple, celui des noms d'Efu de Yu, en faisant remarquer qu'outre son nom gentilice, Gui, il reçut avec son fief comme *nom territorial shi* le nom même de ce fief, à savoir Chen. La thèse, qui donne au *nom territorial* une origine exclusivement féodale, assimile ainsi complètement ces noms aux noms de fief. C'est à bon droit pour l'époque Zhou, où les *noms territoriaux* sont simplement les *noms seigneuriaux*, raison pour laquelle ils sont connotés dans les annales généralement par le terme *guo* 國 *fief* (et par extension *pays* fieffé), et non par le terme *shi* 氏 , qui précisément par suite de cette perte d'emploi a glissé vers son acceptation plus large de *nom de famille*, synonyme de *zu* 族 *patronyme*. Ne faut-il pas en conclure que le *nom seigneurial* n'est en réalité que la forme vestigiale du *nom territorial*, dont la fonction originelle aurait été transformée par les institutions Zhou ? Sous les Zhou, en tout cas, le *shi* au sens strict est la marque onomastique que portent les membres d'une communauté instituée avec le fief sur lequel elle est établie : la maison seigneuriale.

Le point essentiel de l'exposé de Zhongzhong, à savoir le rappel des règles de l'octroi par le seigneur du *patronyme clanique zu*, revient à la définition de l'articulation du clan sur la maison seigneuriale, articulation caractéristique de la conception que se fait le Ritualiste Zhou des cadres constitutifs de la famille, et qu'il faut essayer d'élucider.

Particulièrement remarquable dès l'abord est le sens restrictif que prennent les principes de l'institution du clan : l'octroi d'un patronyme était, à l'époque de Zhongzhong du moins, assez exceptionnel pour qu'après sept ans de règne le duc Yin de Lu ne sût très bien comment y procéder, et éprouvât le besoin de prendre conseil. Ceci a été fort justement relevé par Gu Yanwu :

«A l'époque des *Printemps et automnes*, sous les règnes des ducs Yin (722-712) et Huan (711-697), l'octroi de noms de famille aux grands officiers est encore chose rare. C'est pourquoi à la mort de Wuhai, Yufu présente pour lui une demande de patronyme. Dans le cas de Xie 挾, dans le cas de Rou 柔 , dans le cas de Ni 溺 , il n'y a pas encore de nom de famille clanique (10).

10 — Xie est mentionné dans le *Chunqiu*, qui signale son décès, à la 9e année du règne du duc Yin (éd. *Sanshijing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 183). Du Yu note

« A partir des règnes des ducs Zhuang (693-662) et Min (661-660) on ne revoit plus dans les annales canoniques (de demande d'octroi de patronyme) : c'est que dès lors l'octroi des noms de famille va de soi. » (11)

Des raisons rituelles peuvent entraîner, dans le texte des annales, le traitement par prétérition du patronyme des personnages cités (12). L'absence de patronyme dans la formule anthroponymique employée par l'Annaliste ne signifie donc pas forcément la privation de patronyme. Ce qui est en revanche significatif est l'incapacité des commentateurs à fournir aucune précision généalogique sur Xie, Rou, Ni. Une documentation très complète sur les généalogies de l'aristocratie s'était fort bien conservée jusqu'à l'époque Han, dans les *Shiben* 世本 ou *Livres généalogiques*. Dans ces conditions, le défaut des commentaires à situer généalogiquement Xie, Rou ou Ni est un indice de poids de l'inexistence d'aucune tradition généalogique à leur sujet, c'est-à-dire de l'inexistence d'aucun clan constitué dans leur descendance (13).

En somme, jusqu'au début de la période des *Printemps et automnes* les clans parfaitement établis par la possession d'un patronyme restaient peu nombreux. Normalement, donc, les communautés familiales, quelle qu'ait été leur importance sur le plan de leur organisation domestique, c'est-à-dire sur le plan de la *famille jia* résultant de la cohabi-

ceci : « Rien sur lui dans le *Zuozhuan* , Xie était un grand officier de Lu auquel un patronyme n'avait pas été encore donné». Rui est mentionné dans le même texte à la 11e année du règne du duc Huan (éd. *Sanshijing zhushu, Zuozhuan*, p. 294). Du Yu glose ce nom d'une note rédigée exactement dans les mêmes termes que la précédente. Ni est mentionné dans le même texte à la 3e année de règne du duc Zhuang (éd. *Sanshijing zhushu, Zuozhuan*, p. 332). Cette fois, c'est le *Gongyangzhuan* qui précise : « Il s'agit de l'un de nos grands officiers (c-à-d. de l'un des grands officiers de Lu) à qui n'a pas encore été conféré (de patronyme) » (éd. *Shisanjing zhushu* du *Gongyangzhuan*, p. 176) (le *Gongyangzhuan* fait d'ailleurs la même remarque à propos de Xie et de Rui).

11 — Cf. *Rizhilu, livre 4,* art. *Qingbushuzu* (éd. *Sibubeiyao*, p. 27).

12 — Le patronyme est en effet traité comme un titre, et lorsque l'Annaliste cite un personnage en le désapprouvant, il omet de lui donner ses titres. Voir à ce sujet le commentaire de Kong Yingda au *Gongyangzhuan* (à la 2e année du règne du duc Yin, éd. *Sanshijing zhushu*, p. 58 : « Pour exprimer une observation à l'égard du prince, l'Annaliste omet de transcrire son titre , pour exprimer une observation à l'égard d'un grand officier, en plus il omet son nom de famille. »

13 — C'est en ce sens que raisonne Kong Yingda, qui, dans son long commentaire au texte du *Zuozhuan* sur les patronymes, écrit notamment ceci :
« ... On trouve dans les *Annales* les noms personnels de Hui, Xie, Rou, Ni, mais ensuite on n'entend plus parler d'eux : c'est sans doute qu'ils n'obtinrent pas (la création) de clan (dans leur postérité) » (Cf. *Zuozhuan*, 8e année du règne du duc Yin, éd. *Sanshijing zhushu*, p. 181).

tation, n'avaient sur le plan institutionnel qu'un statut précaire : celui d'une amorce de clan dont le développement avortait avant terme. Appelons ces amorces de clan des *collèges claniques*. Il est clair que les restrictions rituelles à la diffusion des patronymes étaient instituées pour maintenir la plupart d'entre eux à l'état embryonnaire.

Mais d'autre part comment ne pas être frappé par la similitude de tels collèges claniques et des collèges cultuels du petit culte ? Ce sont évidemment ceux-ci qui donnent leur sens à ceux-là. Autrement dit, les cadres institutionnels de la famille étaient façonnés à la mesure des cadres de l'organisation du culte ancestral. L'ensemble du double schéma institutionnel cultuel et familial avait été inspiré par l'idée que la maison seigneuriale devait former une grande communauté, rassemblée par un unique grand culte, celui que le seigneur était seul autorisé primitivement à rendre à l'ancêtre fondateur de sa lignée : cette communauté se subdivisait en collèges claniques, structurés par le petit culte et donc contraints par le principe de la mutation des cultes mineurs à se multiplier indéfiniment par caryocinèse sans pouvoir croître au point de mettre l'édifice en danger de désagrégation. Telle est la tradition qu'évoque le chapitre *Jifa* du *Liji* qui n'accorde de temple dédié à l'ancêtre fondateur qu'au roi et aux seigneurs. Mais le chapitre *Wangzhi* du même ouvrage, qui accorde cette classe de temple également aux grands officiers, reflète une modification importante du schéma originel : l'émergence au sein de la maison seigneuriale de clans entièrement constitués, d'abord assez rares puis de plus en plus nombreux. Avant d'examiner les raisons de cette modification, revenons sur la procédure de la création des clans, dont le résumé fait par Zhongzhong appelle de plus amples explications.

Le premier point est que les clans sont créés à titre posthume, à la mort du petit-fils du fondateur du clan. C'est à la mort de Wuhai que le duc Yin érige le collège clanique auquel il appartenait en clan constitué, par l'octroi, comme patronyme, de l'appellation personnelle de son grand-père, Zhan. C'est donc à la troisième génération à partir de l'ancêtre fondateur que le clan est statutairement formé. Kong Yingda, dans son commentaire, insiste longuement sur cette règle, à laquelle il ne voit qu'une exception : le cas du clan Shusun 叔孫 de Lu 魯 , issu de Shuya 叔牙 , fils cadet du duc Huan 桓 , et qui apparaît comme déjà créé à la deuxième génération à partir du fondateur, puisque le patronyme Shusun est donné à Dechen 得臣 , petit-fils de Shuya, dans le *Chunqiu*. A la première année du règne du duc Wen de Lu, l'Annaliste rapporte en effet ceci :

«En été... Shusun Dechen se rendit à la capitale.» (14)

14 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 704 (voir le texte du *Chunqiu* présenté avant celui du *Zuozhuan*).

Si le texte était celui du *Zuozhuan* ou de quelque autre commentaire canonique, réglé après coup, le patronyme aurait pu être employé rétrospectivement pour désigner Dechen ; mais s'agissant du texte même du *Chunqiu*, fait de notes prises au jour le jour par le fonctionnaire chargé des annales de Lu, la formule implique que Dechen a effectivement porté le patronyme Shusun de son vivant.

Quant aux autres prétendues exceptions signalées par certains glossateurs, et notamment Liu Xuan 劉炫, de l'époque des Sui 隋, Kong Yingda les reprend une à une en montrant qu'elles ont été mal interprétées. Tantôt le *Chunqiu* cite des personnages du rang de fondateur de clan en faisant précéder leur nom personnel de ce qui paraît être un patronyme : «Ji You 季友», «Zhong Sui 仲遂», «Shu Xi 叔肸» (15) ; mais en réalité Ji, Zhong, Shu ne sont ici que les appellations personnelles de You, Sui, Xi, bien que la transformation ultérieure de ces appellations en patronyme rendent les formules équivoques. De même le nom propre féminin Dang Boji 蕩伯姬 est composé de l'appellation personnelle d'une épouse, Boji, précédé non pas du patronyme, mais de l'appellation personnelle, Dang, de son époux, qui avait rang de fondateur de clan, appellation personnelle ultérieurement transformée en patronyme (16). Tantôt les formules anormales viennent, non pas du *Chunqiu*, mais du *Zuozhuan*, où elles n'ont qu'une portée rétrospective, comme l'atteste le fait qu'elles sont composées d'appellations posthumes jointes au patronyme : c'est le cas du nom propre Zang Xibo 臧僖伯, désignant un fils du duc Xiao 孝 de Lu 魯, dont le nom personnel était Gou 彄, qui reçut un nom posthume spécial, celui de Xi, devant lequel est ici placé comme patronyme l'appellation personnelle Zang (17) ; c'est aussi le cas du nom propre Zang Aibo 臧哀伯, qui désigne le fils du précédent, dont le nom personnel était Da 達 et qui porte ici Ai comme nom posthume (18) ; c'est encore le cas pour Shusun Daibo 叔孫戴伯, fils

15 — Les noms propres Ji You, Zhong Sui, Shu Xi apparaissent dans le texte du *Chunqiu* respectivement à la 16e année du règne du duc Yi, à la 8e année du duc Xuan, à la 17e année du règne du duc Xuan (cf. éd. *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 561, p. 894, p. 973).

16 — Le nom propre Dang Boji apparaît dans le *Chunqiu* à la 25e année du règne du duc Xi (cf. *Sanshijing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 621).

17 — Voir le *Zuozhuan* et son commentaire à la 5e année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 140).

18 — Le nom propre Zang Aibo apparaît dans le *Zuozhuan* à la 2e année du règne

du fondateur du clan Shusun, Shuya, portant ici Dai comme nom posthume, et dont le nom personnel était Zi 兹 (19).

La règle de la rétroactivité de la création du clan était donc très strictement observée, et cela pour une raison à travers laquelle se voit bien comment les structures familiales étaient commandées par les structures cultuelles : pour une raison liturgique. En effet la comparaison des deux chapitres *Jifa* et *Wangzhi* du *Liji* montre que pour les grands officiers c'est le sanctuaire du bisaïeul qui a été élevé à la classe de temple de l'ancêtre fondateur (20). La transformation de simple collège clanique en clan entièrement constitué se faisait donc par transformation du petit culte temporaire du bisaïeul en grand culte définitif d'ancêtre fondateur ; ce qui ne pouvait avoir lieu qu'à la troisième génération, mis à part le cas exceptionnel du clan Shusun de Lu constitué pour des raisons inconnues par la transformation du sanctuaire du grand-père de Shusun Dechen en sanctuaire d'ancêtre fondateur.

Pourquoi la création des maisons seigneuriales n'était-elle pas de même opérée rétroactivement ? Parce qu'elle était de droit accordée avec l'investiture féodale, qui impliquait sans autre procédure la transformation en temps voulu du culte mineur d'abord voué par ses premiers successeurs au premier seigneur défunt, en grand culte à lui perpétuellement rendu par ses successeurs plus lointains. Dans le cas des grands officiers, au contraire, cette transformation ne fut d'abord accordée que par faveur exceptionnelle, qui était demandée au moment où le premier tenant du titre, à la suite du décès de son petit-fils passait à la dernière des générations honorées selon le petit culte.

La demande était naturellement fondée sur les mérites de l'ancêtre proposé comme fondateur de clan. Et cela, non seulement parce que lui-même devait trouver dans le grand culte accordé à ses mânes une

du duc Huan (éd. *Sanshijing zhushu*, p. 218). On peut voir que son nom personnel était Da dans la généalogie des descendants du duc Xiao citée à partir des *Shiben* par Kong Yingda dans son commentaire du *Chunqiu* à la 28e année du règne du duc Zhuang (cf. éd. *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 425-426).

19 – Le nom propre Shusun Daibo apparaît dans le *Zuozhuan* à la 4e année du régne du duc Xi (éd. *Shisanjing Zhushu*, p. 487). Il est identifié comme celui de Gongsun Zi dans le commentaire de Du Yu au passage correspondant du *Chunqiu* (même ouvrage, p. 483). Le fait que le *Zuozhuan* reprenne sous la forme Shusun Daibo le nom propre donné dans le *Chunqiu* sous la forme Gongsun Zi est bien la preuve que des modifications rétrospectives de noms propres ont été apportées par l'auteur du commentaire canonique, lequel donne souvent aux personnages qu'il cite le nom sous lequel ils sont historiquement le plus connus, même si ce n'est pas le nom qu'ils portaient de leur vivant.

20 – Cf. *supra* p. 72 et 73.

récompense posthume, mais plus encore parce que ses belles actions étaient considérées comme le signe d'une vertu de sa race, race digne, par conséquent, d'être démarquée du commun et constituée en un clan distinct. Voilà pourquoi dans l'esprit de Yufu la demande d'un patronyme clanique se confond avec celle d'une appellation posthume. Sous les Zhou, les appellations posthumes ne sont plus tirées des noms des jours de la décade mais choisies de manière à «faire ressortir les traces de la conduite (passée du défunt)», lit-on dans le *Baihutong* (21) ; et par exemple Confucius explique que Kong Yu 孔圉, grand officier de Wei, reçut l'appellation posthume de *Wen* 文 *Cultivé*, parce qu'il avait fait preuve d'une remarquable ardeur à l'étude (22). L'idée de prendre pour patronymes de telles appellations posthumes est manifestement inspirée par la conviction que les vertus ancestrales sont ataviques.

Ainsi sommes-nous amenés au deuxième point de la procédure de création des clans : l'attribution du patronyme. Sur ce point le texte du *Zuozhuan* est, il est vrai, assez ambigu, par suite sans doute de l'ignorance des rites avouée par le duc Yin. Lorsque Yufu, au décès de Wuhai, demande une appellation posthume et un nom de clan, la concision du texte empêche de comprendre s'il se réfère, à travers la personne du défunt, à son ancêtre Zhan, ainsi que semble l'indiquer la conclusion du passage qui rapportera à celui-ci le décret final du duc, ou bien s'il se réfère à Wuhai lui-même, comme l'impliquerait l'usage de conférer l'appellation posthume au moment des funérailles (23). Il est permis cependant de suivre Zheng Xuan qui adopte la première de ces vues (24), en considérant que si l'appellation posthume était couramment donnée à l'occasion des funérailles, rien n'interdisait, quand aucune appellation spéciale n'avait alors été conférée, d'en décerner une plusieurs générations plus tard. Précisément le besoin n'en avait-il pas été ressenti par Yufu au moment de transformer le culte de l'ancêtre de Wuhai de culte mineur en grand culte ? Le *Yili*, en effet, fait état de formules d'appellations d'ancêtre quelque peu différentes dans la liturgie du *tesheng kuishi* 特牲饋食, celle des simples gentilshommes, et dans la liturgie du *shaolao kuishi* 少牢饋食

21 – Cf. *Baihutong*, ch. 3 (éd. *Congshu jicheng*, p. 28).

22 – Cf. *Lunyu*, ch. *Gongye Chang* 公冶長 (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1954, p. 100).

23 – Cet usage est signalé dans le *Zhouli*, à l'article *Dashi* 大史 (cf. *Zhouli*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 955).

24 – Dans son commentaire au *Yili*, ch. *Shaolo kuishi*, où il reprend le texte du *Zuozhuan* en question (cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1366).

celle des grands officiers (25). Dans le premier cas la formule d'appellation est du type *Bozi* 伯子, *Zhongzi* 仲子, *Shuzi* 叔子, *Jizi* 季子, c'est-à-dire qu'elle est constituée par un simple appellatif de séniorité (*bo aîné, zhong puîné, shu cadet* ou *ji benjamin*) suivi du suffixe honorifique *zi* ; dans le deuxième cas elle est du type *Bo Untel, Zhong Untel* etc..., c'est-à-dire qu'elle est constituée par l'appellatif de séniorité suivie d'une appellation propre. Ce qui, dans le *Yili*, est devenu une différence de liturgie entre simples gentilshommes et grands officiers, devait être à l'origine une différence de liturgie entre le petit culte (au cérémonial duquel, exclusivement, avaient primitivement droit les grands officiers comme les simples gentilshommes) et le grand culte (plus tard généralisé au bénéfice des grands officiers, mais pas des simples gentilshommes). Voilà pourquoi sans doute Yufu a cru que pour donner à l'ancêtre de Wuhai qualité de fondateur de clan, c'est-à-dire d'ancêtre honoré d'un grand culte, il était nécessaire de lui donner une appellation posthume particulière, exigée, pensait-il, pour les formulations du deuxième type (26). Il ignorait, et le duc Yin également, que l'appellation personnelle courante pouvait en tenir lieu. En fait, l'usage des appellations posthumes est relativement tardif pour les grands officiers, et les plus anciens patronymes claniques sont établis sur de simples appellations personnelles (27). De cette donnée peuvent être tirées certaines conclusions importantes ; mais avant d'y arriver l'analyse requiert ici le détour d'un examen quelque peu systématique des usages anthroponymiques Zhou.

L'anthroponymie chinoise est, à l'époque Zhou, l'une des plus compliquées qui se puissent imaginer. Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹 en donne comme exemple le cas d'un grand officier de Jin 晉 qui porte un double patronyme, celui de Xun 荀 ou celui de Zhonghang 中行, le nom personnel Yan 偃, les appellations Xianzi 獻子 et Boyou 伯游,

25 — Les formules d'appellation apparaissent dans les invocations faites à l'ancêtre lors du cérémonial de divination du jour du sacrifice, et du cérémonial de divination du représentant des mânes, dans chacun des chapitres *Tesheng kuishi* et *Shaolo kuishi* (éd. *Shisanjing zhushu*, p 1273 et p. 1366) Les commentaires expliquent la nature exacte de ces formules. C'est précisément à ce sujet que Zheng Xuan aborde le problème du texte du Zuozhuan ici discuté

26 — Le commentaire de Jia Gongyan du *Shaolo kuishi* du *Yili* (éd *Shisanjing zhushu*, p. 1367) fait bien apparaître combien cette hypothèse est plausible.

27 — Sur le caractère tardif des appellations posthumes des grands officiers, cf. Morohashi Tetsuji, *Shina no kazokusei*, Tôkyô 1940, p. 357-358). Quant aux formes des plus anciens patronymes, elles seront examinées plus loin.

pouvant se présenter dans les textes ensemble ou séparément, en entier ou en abrégé (28), de telle sorte que ce personnage est cité tantôt comme Xun Yan (29), tantôt comme Yan (30), tantôt comme Zhonghang Yan (31), tantôt comme Zhonghang Xianzi (32), tantôt comme Xianzi (33), tantôt comme Zhonghang Bo (34), tantôt comme Boyou (35). Sans les commentaires anciens, jamais nous ne pourrions retrouver l'identité de beaucoup de ces figures historiques sous la pluralité de leurs noms propres. Les éléments susceptibles de constituer en tout ou en partie une formule de nom sont les suivants :

1) le nom gentilice, qui n'entre que dans les appellations féminines ;
2) le nom de la maison seigneuriale, qui peut précéder le patronyme ou lui être substitué (en particulier quand le patronyme est inexistant) ;
3) le patronyme ;
4) le nom personnel, qui sert notamment de pronom de la première personne devant un interlocuteur de rang supérieur ;
5) l'appellation personnelle, normalement employée dans les formules d'appellation d'autrui ;
6) l'appellation posthume, de règle pour les défunts, sauf dans le temple ancestral.

Soit par exemple le cas de Confucius. Ses ancêtres lointains étaient gens du pays de Song 宋, où les Zhou avaient installé l'ethnie Yin vaincue ; il avait donc pour nom gentilice le nom gentilice des Yin, à savoir Zi 子, sans que ce nom ne figure jamais dans les formules qui le désignent, puisqu'il était un homme. Il appartenait à la maison seigneu-

28 – Cf. Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹 *Kôkotsu bunji* 甲骨文字 Kyôto 1960, p. 30.

29 – Cf. *Zuozhuan*, à la 16e année du règne du duc Cheng (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1115).

30 – Cf. *Zuozhuan*, à la 18e année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1352)

31 – Cf. *Zuozhuan*, à la 18e année du règne du duc Cheng (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1138).

32 – Cf. *Zuozhuan*, à la 9e année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p 1238).

33 – Cf *Zuozhuan*, à la 9e année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1240).

34 – Cf. *Zuozhuan*, à la 18e année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p 1353).

35 – Cf. *Zuozhuan*, à la 13e année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1301).

riale de Lu 魯 , dont le nom pouvait précéder son patronyme ou en tenir lieu. Ce patronyme, pour lui, était celui du clan des Kong 孔 . Son nom personnel était Qiu 丘 . Son appellation personnelle était Ni 尼 , se composant avec l'appellatif de séniorité pour donner Zhongni 仲尼 . Ni lui servit également longtemps d'appellation posthume, en se composant avec le suffixe honorifique Fu pour donner Nifu 尼父 ; mais l'empereur Yuan 元 des Han anoblit ses descendants au rang de princes de Baocheng 褒成 , et l'empereur Ping 平 lui conféra le titre de duc avec l'appellation de Baocheng Xuanni 褒成宣尼 , titre et appellation changés en 739 par l'empereur Xuanzong 玄宗 pour ceux de roi Wenxuan 文玄 , ultérieurement encore plusieurs fois modifiés. C'est la formule faite du patronyme Kong suivi des deux honorifiques *fu* 夫 et *zi* 子 , composés en substitut d'appellation Fuzi, soit Kong Fuzi 孔夫子 , qui a été latinisée en Confucius.

Lorsque Zheng Qiao 鄭樵 , dans son *Traité des noms de famille*, écrit que «les noms de famille servaient à distinguer l'aristocratie du vulgaire, les aristocrates en portant alors que les gens du commun n'en portaient pas et ne possédaient que des noms personnels, comme le principe s'en est conservé aujourd'hui encore chez les barbares du Sud» (36), il décrit en réalité une situation qui ne remonte guère plus haut que l'époque des *Royaumes combattants*. Sous les Zhou, la caractéristique de l'anthroponymie aristocratique n'est nullement le patronyme, dont sont encore privés bien des gentilshommes de tout rang et qui est étranger au statut de la noblesse fieffée, mais l'appellation personnelle, acquise en même temps que le *connubium* au cours d'un rite de puberté, la collation du bonnet viril pour les garçons ou de l'épingle de tête pour les filles, réservé aux personnes de qualité.

De l'appellation personnelle doit d'abord être distingué le *nom personnel ming* 名 , commun à toutes les classes de la société. Celui-ci était conféré au nourrisson de trois mois dans une cérémonie familiale très simple sur laquelle le *Baihutong* donne de nombreux détails repris de plusieurs traités rituels (37). Le délai de trois mois, y est-il expliqué,

36 — Le *Traité des noms de famille Shizulue* 氏族略 de Zheng Jiao constitue les livres 25 à 30 du *Tongzhi* 通志 . Le passage cité est emprunté au livre 25 (*Tongzhi*, Taibei 1959, p. 439).

37 — Cf. *Baihutong*, ch. 33 *Xingming* 姓名 (éd. *Congshu jicheng* p. 221).

correspond au temps d'une saison, au terme duquel seulement s'achève le développement biologique initial du nouveau-né, dont alors les premiers regards compréhensifs, les premières expressions conscientes, marquent qu'il possède désormais personnalité humaine. Cependant, jusqu'à la fin de son adolescence l'enfant demeure coupé de la société ; il n'a de relations qu'avec les membres de sa famille, qui l'appellent de son nom personnel. Ce n'est qu'à vingt ans pour les garçons et à quinze ans pour les filles que la possibilité du mariage entraîne l'acquisition de la personnalité sociale pour les aristocrates. Avec le bonnet viril ou l'épingle de tête est alors conférée l'*appellation personnelle zi* 字 (38), qui jouera dans les relations sociales, pour désigner nommément l'individu, le rôle que jouait jusque là dans les relations familiales le nom personnel.

Pourquoi cette substitution ? C'est que le nom personnel est désormais frappé d'interdit pour une double raison. D'une part il semble bien que proférer le nom personnel de quelqu'un puisse donner sur lui un pouvoir de caractère magique, ce nom étant en quelque sorte la formule calculée de la conjoncture cosmique de sa naissance, conjoncture qui dominera sa destinée. Selon le *Baihutong* (39), en effet, le nom personnel est choisi d'après les circonstances qui ont marqué la venue au monde de l'enfant, ou d'après tel aspect original de son anatomie à peine constituée et trahissant encore sa complexion secrète, ou d'après sa façon de crier, analysée à l'aide des étalons musicaux, qui révèle la combinaison harmonique des divers principes vitaux concourant à la formation de son être. D'autre part, et cette raison est la seule sur laquelle insiste le Ritualiste (40), appeler quelqu'un par son nom personnel revient à le traiter en inférieur : à le replacer dans la position de l'enfant privé de tout pouvoir, position que l'on prend seulement soi-même devant ses supérieurs en se désignant de cette façon par humilité.

Le nom personnel peut être, rarement, une expression disyllabique, mais il est toujours simple en ce sens qu'il est dépourvu de toute composante honorifique (41) ; le ton de celui qui l'emploie pour autrui s'en trouve marqué d'une rudesse autoritaire. L'appellation personnelle,

38 — Voir notamment *Liji*, ch. *Quli* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 87).

39 — Cf. *Baihutong*, ch. 33 *Xingming* (éd. *Congshu jicheng*, p. 227).

40 — L'appellation personnelle est nécessaire «pour respecter celui qui est adulte», lit-on dans le *Baihutong* (éd. *Congshu jicheng*, p. 229).

41 — Gu Yangwu observe qu'il y a des cas, assez rares, où deux noms personnels ont

au contraire, peut se compliquer de certains préfixes ou suffixes qui la nuancent d'urbanité. Son élément principal, l'appellation personnelle proprement dite, désignée en chinois comme l'*appellation de vingt (ans) ershizi* 二十字, parce que c'est elle qui est conférée avec le bonnet viril, est un nom choisi de manière à évoquer le nom personnel par quelque allusion impénétrable fondée sur une synonymie, une antonymie, une analogie. Par exemple au nom personnel *Chang* 常 *Constant* correspond l'appellation personnelle *Heng* 恒 *Durant* ; au nom personnel *Kuo* 括 *Embrassant*, correspond l'appellation personnelle *Rong* 容 *Contenant* ; au nom personnel *Mei* 沒 *Disparaissant* correspond l'appellation personnelle *Ming* 明 *Resplendissant* ; au nom personnel *Zhan* 鱣 *Esturgeon*, correspond l'appellation personnelle *Yu* 魚 *Poisson* (42). Observons que cette relation, très étroite, que l'appellation personnelle entretient avec le nom personnel, est l'inverse de la relation aisément imaginable entre le nom personnel et l'appellation posthume. Alors que l'appellation posthume dévoile d'un mot tout le sens de la destinée accomplie dont le nom personnel constituait la formule mystérieuse, l'appellation personnelle déguise au contraire cette formule d'un masque impénétrable. Ce sont trois transformations homothétiques, sur trois plans étagés d'intelligibilité, de l'essence d'un même être par la magie sacrée du verbe. Reprenons l'exemple de Confucius. Son nom personnel, *Qiu* 丘, signifie *Concave* ; il reçut ce nom car il était né avec une concavité curieuse au sommet du crâne ; son appellation personnelle, *Ni* 尼, signifie *Croupissure*, et se relie par analogie au mot *concave*, les eaux stagnantes croupissant dans les creux sans en sortir (43). Le *Baihutong* explique le sens mystérieux de ces dénominations : Confucius fut «le lac d'accumulation de la vertu qui se développera, la réserve

été donné à un même individu, cf. *Rizhilu, livre 23*, art. *Liangming* 兩名 (éd. *Sibubeiyao*, 1936, fo 32).

42 — La relation entre nom personnel et appellation personnelle a été étudiée par tous les érudits chinois qui se sont occupés d'anthroponymie Ce qui en est dit ici, avec les exemples donnés, est emprunté à l'ouvrage de Zhou Fagao, *Zhou Qin mingzi jiegu huishi* (Taibei 1958), p. 3.

43 — Sur le sens du nom personnel et de l'appellation personnelle de Confucius, cf. Zhou Fagao, *Zhou Qin mingzi jiegu huishi* (Taibei 1958), p 218 et p. 270.

Il existait dans le pays de Lu une colline appelée Niqiu 尼丘, à laquelle ressemblait, dit-on, le crâne de Confucius ; et certains pensent que c'est du nom de cette colline qu'ont été tirés le nom personnel et l'appellation personnelle de Confucius. Naturellement, ce nom personnel et cette appellation personnelle étaient certainement susceptibles de multiples interprétations.

des principes qui se répandront» (44) ; c'est pourquoi l'appellation posthume qui lui sera attribuée sous les Han, décorée du titre de duc de Baocheng, est l'appellation *Xuan* 宣 *Expansion* (de la sagesse), qui traduit clairement le dénouement de son destin.

Dans les appellations féminines, le nom gentilice vient s'agréger à l'appellation personnelle proprement dite, en se construisant immédiatement devant celle-ci ; souvent, il lui est purement et simplement substitué.

Mais l'appellation personnelle proprement dite (éventuellement précédée du nom gentilice pour les femmes), s'augmente normalement d'un préfixe appellatif et d'un suffixe honorifique. Le premier de ces deux éléments est de beaucoup le plus important ; il subit le moins souvent l'élision. Les auteurs chinois le dénomment l'*appellation de cinquante (ans) wushizi* 五十字, car il caractérise à leurs yeux les formules plus respectueuses d'appellation des personnes d'âge mûr. Sur ce point, les commentaires classiques se partagent en deux doctrines. Jia Gongyan 賈公彥, dans son commentaire du chapitre *Shiguan* 士冠 du *Yili*, expose que l'appellatif n'était préfixé à l'appellation proprement dite qu'à partir de cinquante ans, ou à titre posthume en cas de décès prématuré (45). Kong Yingda, dans son commentaire du chapitre *Tan Gong* 檀弓 du *Liji*, expose que l'appellatif était préfixé à l'appellation proprement dite dès que celle-ci était conférée, c'est-à-dire dès la prise du bonnet viril, mais qu'il restait seul employé à partir de l'âge de cinquante ans, le respect interdisant alors de proférer même l'appellation personnelle proprement dite, qui tombait de la formule d'appellation (46). Cette seconde doctrine est corroborée par le fait que l'*appellation de vingt ans* est aussi appelée *appellation provisoire qiezi* 且字, par opposition à l'*appellation de cinquante ans* appelée encore *appellation normale zhengzi* 正字 ; mais la vérité est que l'usage a été rendu assez flou par une évolution en plusieurs phases. Pour comprendre celle-ci, il importe de bien voir d'abord que l'appellatif préfixé est originellement un titre de séniorité : *Aîné (Bo* 伯 ou *Meng* 孟*), Puîné (Zhong* 仲 *), Cadet (Shu* 叔*),* ou *Benjamin (Ji* 季 *)*. titre évidemment dérivé d'un vocable de parenté, mais qui a cessé d'en

44 — Cf. *Baihutong*, ch. XXIII *Shengren* 聖人 (éd. *Congshu jicheng*, p. 179).

45 — Cf. *Yili*, ch. *Shiguan* 士冠 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 78).

46 — Cf. *Liji*, ch. *Tan Gong* (éd. *Sanshijing zhushu*, p. 317).

être un à partir du moment où il a été utilisé en dehors du groupe des frères, et sans se mofifier pour autant selon le rapport d'âge particulier entre celui qui donne l'appellation et celui qui la reçoit : Confucius est appelé *Zhong Puîné*, parce qu'il a eu un frère aîné, même par ceux dont il est, lui, l'aîné.

Primitivement, dans le cadre encore assez restreint des nouvelles maisons seigneuriales, la pratique des appellations personnelles proprement dites, ignorées à l'époque Yin, n'avait pas encore cours. Lorsqu'un individu avait atteint un âge assez avancé pour qu'il ne soit plus décent de le nommer directement par son nom (personnel), il était vraisemblablement nommé simplement par l'appellatif de son rang parmi ses frères, de la même façon qu'aujourd'hui en Chine les gens de connaissances se nomment par les formules *Laoer* 老二 *Vieux deuxième*, *Laosan* 老三 *Vieux troisième*,... *Laoliu* 老六 *Vieux sixième* etc... Toutefois, surtout lorsque de telles appellations étaient utilisées à la troisième personne, le taux des confusions qu'elles pouvaient provoquer n'était acceptable que si le nombre des *Aînés*, des *Puînés* etc..., demeurait peu élevé ; condition qui n'était remplie que pour des classes d'âge non seulement déjà plus ou moins clairsemées par les décès, donc relativement anciennes, mais en outre limitées par l'étroitesse du milieu. Aujourd'hui, les équivoques peuvent être largement dissipées par l'utilisation du nom de famille, en disant par exemple *Zhang Laoer Vieux deuxième des Zhang, Wang Laoer Vieux deuxième des Wang*. A la haute époque Zhou, lorsque l'aristocratie se multiplie, à défaut de patronymes, de la répugnance à utiliser directement les noms personnels naît la pratique des appellations personnelles métonymiques :

«... Arrivé au point, écrit Zheng Qiao 鄭樵, où, les relations se multipliant, les rapports de parenté (lire : *les rapports de séniorité*) apparurent peu à peu communs à une masse de personnes, les appellatifs de séniorité perdirent leur valeur d'appellation ; par suite furent conférées des appellations personnelles...» (47)

La coutume primitive de la dénomination par le seul appellatif a pu cependant se maintenir à l'égard d'un petit nombre de personnes hautement respectables, entre lesquelles les vieillards, ce qu'a dû remarquer Kong Yingda.

La seconde phase de l'évolution va toucher l'autre affixe de l'appellation personnelle, sur lequel il faut donc donner d'abord quelques éclaircissements : le suffixe honorifique *fu* 父 pour les hommes et *mu* 母 pour les femmes.

Fu et *mu* signifient *père* et *mère* ; mais dans les formules appel-

47 — Cf. *Tongzhi*, livre 25, *Shizulue* (éd. Taibei 1959, p. 440).

latives Zhou ils perdent cette signification en devenant de simples termes de déférence employés même à l'égard de jeunes gens à peine pubères, sans considération de niveau de génération. En ce sens les suffixes *fu* et *mu* ajoutent au préfixe de séniorité exactement la même nuance que celle qui, dans l'usage d'aujourd'hui, est ajoutée par le mot *lao vieux*, à l'appellation formée par le chiffre ordinal. La seule différence est que le mot *lao*, adjectif, se construit en préfixe dans les formules *laoer Vieux deuxième, Laosan Vieux troisième* etc..., alors que les mots *fu* et *mu*, substantifs, se construisaient en suffixes. Compte tenu de ces suffixes, la forme complète des appellations personnelles types des Zhou occidentaux était donc celle-ci :

Préfixe appellatif	Appellation personnelle	Suffixe honorifique
(*Bo/Meng/Zhong/ Shu/Ji*)	proprement dite	(*Fu/Mu*)

Or, le suffixe honorifique va maintenant évoluer de la manière suivante :

1) il tend à perdre tout vestige de signification étymologique de parenté :
   - au mot *fu* 父 *père* est substitué par changement d'orthographe le mot *fu* 甫 *éminent* ;
   - au mot *mu* 母 *mère* est substitué le mot *nü* 女 *femme* ;
2) avant même que la tendance ci-dessus décrite ait trouvé son aboutissement, le suffixe disparaît complètement, tout au moins dans les usages littéraires, les usages épigraphiques résistant plus longtemps au changement.

Quant au préfixe appellatif, il ne tarde pas à se modifier parallèlement dans les appellations masculines, où les titres distinctifs de séniorité sont bientôt remplacés par un titre indistinct, dans la très grande majorité des cas celui de *Zi* 子, littéralement *fils* (ou *fille*, mais il n'est pas employé dans les appellations féminines qui restent archaïsantes), à prendre ici plutôt dans le sens de *Bien-né*, comme appellatif aristocratique. Zheng Jiao signale aussi, beaucoup plus rare, le nouveau préfixe appellatif *Gong* 公, littéralement *duc* (à cette époque), à prendre plutôt ici dans le sens de *Noble* (48).

Cette deuxième phase de l'évolution s'achève durant l'époque des *Printemps et automnes*. Le terme *Zi* devient alors une sorte d'honorifique universel, qui peut, et c'est le cas le plus fréquent, se construire en préfixe devant l'appellation personnelle proprement dite, mais qui peut aussi se construire en suffixe, voire se construire par redoublement à la fois en préfixe et en suffixe ; qui peut servir seul de substitut

48 – Cf. *Tongzhi*, livre 27, *Shizulue* (éd. Taibei 1959, p. 460).

d'appellation ; qui peut enfin s'affixer soit devant, soit derrière, soit devant et derrière, en dehors de l'appellation personnelle proprement dite, à un patronyme où à n'importe quel titre. Ainsi le substitut d'appellation *Fuzi* 夫子 donné à Confucius par ses disciples, et qui se rencontre dans les textes d'époque également pour d'autres personnages est composé du terme *fu*, proprement dit d'*officier*, et du suffixe *zi*. Finalement, un tel jeu de l'affixe *zi*, d'une formule appellative à l'autre, le dissociera complètement de l'appellation personnelle, en fera un titre tout-à-fait indépendant et très général, traduit dans l'usage sinologique français par le terme *Maître*. Quant à l'appellation personnelle, dépouillée de tous ses éléments annexes, elle se réduira à l'appellation personnelle proprement dite, forme qui est encore la sienne aujourd'hui.

Quelques exemples permettront de comprendre plus concrètement la nature des appellations personnelles.

Commençons par les appellations masculines.

Toute une série d'inscriptions remontant au règne du roi Kang ou aux époques voisines, celles du *Xiaochen Su gui* 小臣誎段, du *Lüxing hu* 吕行壺, du *Shi Lü gui* 師旅段 entre autres, mentionnent un important personnage sous le nom de Bomaofu 白毛父. Il s'agit d'une appellation personnelle de la forme la plus typique :

- *Bo Aîné* est le préfixe appellatif ;
- Mao est l'appellation personnelle proprement dite, dérivée par métonymie du nom personnel (qu'il est impossible de reconstituer à partir de l'appellation qui le déguise) ;
- *fu père* est le suffixe honorifique.

Dans l'inscription de la pièce *Yuzheng Wei gui* 御正衛段, cette appellation personnelle est abrégée en Maofu, par élision de l'appellatif de séniorité.

Un peu plus tardives sont les inscriptions des pièces *Jing you* 競卣, *Jing gui* 競段, *Xianji gui* 縣妃段, où apparaît le nom propre Bochifu 白屖父, également typique, composé du préfixe appellatif Bo, de l'appellation personnelle proprement dite Chi et du suffixe honorifique *fu*.

L'inscription du *Xi Jia pan* 兮甲盤 illustrera la variation des formules de nom propre :

«Or donc, en la 5e année, au 3e mois, au dernier quartier de la lune, au jour *gengyin*, le roi ayant pris l'initiative d'une expédition répressive contre les *Xianyun* 玁狁 à Tuyu 啚盧, Xi Jia 兮甲 suivit le roi, coupa des têtes et fit des prisonniers vivants, se prodiguant sans découragement.

« Le roi gratifia Xi Jia 兮甲 de quatre chevaux, d'un char attelé de palefrois.

« Le roi décerna à Jia 甲 mandat de gouverner le tribut provenant des quatre régions à l'entour de la nouvelle Zhou, jusqu'aux barbares de la Huai méridionale.

....

« Xi Bojifu 兮伯吉父 a fait ce vase *pan* 盤. Puisse-t-il atteindre une longévité de dix mille années sans limite. Que ses enfants et petits enfants utilisent perpétuellement ce (vase) précieux. »

La pièce est de la fin des Zhou occidentaux. Son auteur, titulaire d'une charge très importante, dont la pièce précisément enregistre la collation par le roi, a un patronyme, celui de Xi. Son nom personnel est Jia. Son appellation personnelle, très régulière, Bojifu. L'appellation proprement dite, *Ji*, signifie *Faste* ; elle est dérivée par analogie du nom personnel *Jia*, qui est le nom cyclique du premier jour de la décade, jour faste par excellence (49).

Dans le rappel du mandat décerné par le roi, le récipiendaire est nommé seulement par son nom personnel, car normalement le roi s'adresse à ses sujets comme le père à ses enfants. Au début de l'inscription, il est nommé par son patronyme et son nom personnel, d'une formule moins humble, parce qu'elle n'est pas placée dans la bouche du roi lui-même, mais relativement déférente, car elle se trouve dans un contexte où est également mentionnée la personne royale. A la fin du texte, qui ne comporte pas de formule dédicatoire à aucun ancêtre particulier (les vases de type *pan* sont des bassins servant à se laver les mains), l'auteur de la pièce se nomme de la façon la plus honorifique : par son patronyme et son appellation personnelle. Il s'agit d'un officier de la maison royale, il n'y a donc pas lieu d'y ajouter un nom de la maison seigneuriale (le nom de la maison royale, à savoir Zhou, n'entre pas dans les formules anthroponymiques épigraphiques).

La pièce *Lu Bohoufu pan* 魯伯厚父盤, de l'époque des *Printemps et automnes*, porte une inscription mentionnant comme son auteur Lu Bohoufu, où Lu est le nom de la maison seigneuriale de Lu, et Bohoufu l'appellation personnelle de l'intéressé, qui ne devait pas appartenir à un clan constitué, sinon il aurait inclu un patronyme dans la formule.

Comme exemples d'appellations personnelles construites avec d'autres appellatifs, on peut citer le nom propre Zhongjingfu 仲競父, mentionné dans l'inscription du *Jian zhi* 臤觶, de haute époque

49 – Sur le rapport du nom personnel Jia et de l'appellation personnelle Ji, cf Zhou Fagao, *Zhou Qin mingzi jiegu huishi* (Taibei 1958), p. 221.

d'appellation ; qui peut enfin s'affixer soit devant, soit derrière, soit devant et derrière, en dehors de l'appellation personnelle proprement dite, à un patronyme où à n'importe quel titre. Ainsi le substitut d'appellation *Fuzi* 夫子 donné à Confucius par ses disciples, et qui se rencontre dans les textes d'époque également pour d'autres personnages est composé du terme *fu*, proprement dit d'*officier*, et du suffixe *zi*. Finalement, un tel jeu de l'affixe *zi*, d'une formule appellative à l'autre, le dissociera complètement de l'appellation personnelle, en fera un titre tout-à-fait indépendant et très général, traduit dans l'usage sinologique français par le terme *Maître*. Quant à l'appellation personnelle, dépouillée de tous ses éléments annexes, elle se réduira à l'appellation personnelle proprement dite, forme qui est encore la sienne aujourd'hui.

Quelques exemples permettront de comprendre plus concrètement la nature des appellations personnelles.

Commençons par les appellations masculines.

Toute une série d'inscriptions remontant au règne du roi Kang ou aux époques voisines, celles du *Xiaochen Su gui* 小臣謎毁, du *Lüxing hu* 吕行壺, du *Shi Lü gui* 師旅毁 entre autres, mentionnent un important personnage sous le nom de Bomaofu 白毛父. Il s'agit d'une appellation personnelle de la forme la plus typique :

- *Bo Aîné* est le préfixe appellatif ;
- Mao est l'appellation personnelle proprement dite, dérivée par métonymie du nom personnel (qu'il est impossible de reconstituer à partir de l'appellation qui le déguise) ;
- *fu père* est le suffixe honorifique.

Dans l'inscription de la pièce *Yuzheng Wei gui* 御正衛毁, cette appellation personnelle est abrégée en Maofu, par élision de l'appellatif de séniorité.

Un peu plus tardives sont les inscriptions des pièces *Jing you* 競卣, *Jing gui* 競毁, *Xianfei gui* 縣妃毁, où apparaît le nom propre Bochifu 白犀父, également typique, composé du préfixe appellatif Bo, de l'appellation personnelle proprement dite Chi et du suffixe honorifique *fu*.

L'inscription du *Xi Jia pan* 兮甲盤 illustrera la variation des formules de nom propre :

«Or donc, en la 5e année, au 3e mois, au dernier quartier de la lune, au jour *gengyin*, le roi ayant pris l'initiative d'une expédition répressive contre les *Xianyun* 玁狁 à Tuyu 啚盧, Xi Jia 兮甲 suivit le roi, coupa des têtes et fit des prisonniers vivants, se prodiguant sans découragement.

«Le roi gratifia Xi Jia 兮甲 de quatre chevaux, d'un char attelé de palefrois.

«Le roi décerna à Jia 甲 mandat de gouverner le tribut provenant des quatre régions à l'entour de la nouvelle Zhou, jusqu'aux barbares de la Huai méridionale.

....

«Xi Bojifu 兮白吉父 a fait ce vase *pan* 盤. Puisse-t-il atteindre une longévité de dix mille années sans limite. Que ses enfants et petits enfants utilisent perpétuellement ce (vase) précieux.»

La pièce est de la fin des Zhou occidentaux. Son auteur, titulaire d'une charge très importante, dont la pièce précisément enregistre la collation par le roi, a un patronyme, celui de Xi. Son nom personnel est Jia. Son appellation personnelle, très régulière, Bojifu. L'appellation proprement dite, *Ji*, signifie *Faste* ; elle est dérivée par analogie du nom personnel *Jia*, qui est le nom cyclique du premier jour de la décade, jour faste par excellence (49).

Dans le rappel du mandat décerné par le roi, le récipiendaire est nommé seulement par son nom personnel, car normalement le roi s'adresse à ses sujets comme le père à ses enfants. Au début de l'inscription, il est nommé par son patronyme et son nom personnel, d'une formule moins humble, parce qu'elle n'est pas placée dans la bouche du roi lui-même, mais relativement déférente, car elle se trouve dans un contexte où est également mentionnée la personne royale. A la fin du texte, qui ne comporte pas de formule dédicatoire à aucun ancêtre particulier (les vases de type *pan* sont des bassins servant à se laver les mains), l'auteur de la pièce se nomme de la façon la plus honorifique : par son patronyme et son appellation personnelle. Il s'agit d'un officier de la maison royale, il n'y a donc pas lieu d'y ajouter un nom de la maison seigneuriale (le nom de la maison royale, à savoir Zhou, n'entre pas dans les formules anthroponymiques épigraphiques).

La pièce *Lu Bohoufu pan* 魯伯厚父盤, de l'époque des *Printemps et automnes*, porte une inscription mentionnant comme son auteur Lu Bohoufu, où Lu est le nom de la maison seigneuriale de Lu, et Bohoufu l'appellation personnelle de l'intéressé, qui ne devait pas appartenir à un clan constitué, sinon il aurait inclu un patronyme dans la formule.

Comme exemples d'appellations personnelles construites avec d'autres appellatifs, on peut citer le nom propre Zhongjingfu 仲競父, mentionné dans l'inscription du *Jian zhi* 臤觶, de haute époque

49 – Sur le rapport du nom personnel Jia et de l'appellation personnelle Ji, cf. Zhou Fagao, *Zhou Qin mingzi jiegu huishi* (Taibei 1958), p. 221.

Zhou ; le nom propre Shufufu, mentionné dans l'inscription du *Shufufu xu* 叔尃父盨 , de moyenne époque Zhou ; le nom propre Zheng Mao Shubinfu, mentionné dans l'inscription du *Zheng Mao Shubinfu hu* 鄭楙叔賓父壺 , de l'époque des *Printemps et automnes*, où Zheng est le nom de la maison seigneuriale, Mao le patronyme, Shubinfu l'appellation personnelle ; la formule Zhengbo Dasikong Shao Shushanfu 鄭伯大司空召叔山父, mentionnée dans le *Shao Shushanfu fu* 召叔山父簠 , de même époque, qui se lit : Shao (patronyme) Shushanfu (appellation personnelle) Dasikong (titre de grand officier) du Comte de Zheng (nom de fief) ; le nom propre Dai Shuzhen, mentionné dans l'inscription du *Dai Shuzhen ding* 戴叔朕鼎, de la même époque toujours, où Dai est un nom de maison seigneuriale, où aucun patronyme n'est ensuite donné, et où Shuzhen est une appellation personnelle dans laquelle le suffixe honorifique n'existe plus ; le nom propre Jiweifu 季衛父, mentionné dans les inscriptions du *Wei you* 衛卣 , du *Wei zun* 衛尊 , abrégé en Weifu dans celle du *Weifu you* 衛父卣 , toutes pièces de haute époque Zhou.

Le changement d'orthographe du suffixe honorifique *fu* n'apparaît pas dans les inscriptions, mais il est parfaitement attesté par le fait que dans le texte du chapitre du *Yili* consacré au rituel de la collation du bonnet viril et de l'appellation personnelle, le suffixe *fu* est orthographié par le caractère *fu* 甫 *éminent*, et non par le caractère *fu* 父 *père* (50). Une citation des *Shiben* faite par Kong Yingda dans son commentaire du *Zuozhuan*, à la 18e année du règne du duc Wen de Lu, en fournit des exemples :

«Le duc Dai 戴 (de Song, qui règna de 799 à 766) engendra Yuefu 樂甫 (*fu éminent*) (de nom personnel) Shu 術; Shu engendra Shuofu 碩甫 (*fu éminent*) (de nom personnel) Ze 澤 ; Ze engendra Yifu 夷父 (*fu père*) (de nom personnel) Xu 須 ...» (51)

Il n'y a guère d'exemples de ce genre dans les annales, où se constatent plutôt les phases ultérieures de l'évolution : d'une part un bon nombre d'appellations personnelles comprenant l'appellatif de

50 — Cf. *Yili*, ch. *Shiguan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 78).

51 — Cf. *Zuozhuan zhengyie* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 840).

séniorité, mais d'où le suffixe honorifique a entièrement disparu, comme celles de Boguo 伯國, Bosu 伯夙, Boyin 伯音 (52); d'autre part une majorité d'appellations personnelles comportant le nouveau préfixe appellatif *Zi* 子, comme dans le cas du célèbre ministre de Zheng 鄭, Zichan 子產, ou pour la plupart des disciples de Confucius : Zilu 子路, Zigong 子貢, Ziyou 子游, Ziwo 子我 etc... Ce nouveau style d'appellation personnelle est d'ailleurs attesté également par quelques inscriptions de basse époque, comme celles du *Guo Jishi Zizu gui* 虢季氏子組𣪘 et du *Guo Jishi Zizu hu* 虢季氏子組壺 qui ont toutes deux pour auteur Guo Jishi Zizu, c'est-à-dire Zizu (appellation personnelle) du *clan des Ji* (patronyme) de la maison seigneuriale de Guo.

Voyons maintenant des exemples d'appellations personnelles féminines.

Guo Moruo refusait d'en admettre l'existence. S'inscrivant en faux, sur ce point, contre l'opinion de Wang Guowei, il écrivait en 1957 (53) :

«Les formules du type *Une telle mu* doivent être celles de noms personnels féminins, parfois abrégées du suffixe *mu* 母. Dans l'antiquité, les femmes ne portaient pas d'appellations personnelles, mais, une fois mariées, portaient l'appellation personnelle de leur époux.»

Et de citer trois exemples de formules dédicatoires telles que celle de la pièce *Song ding* 頌鼎, fabriquée, selon l'inscription, par un certain Song (nom personnel), pour :

«son illustre père défunt Gong Shu 龔叔 (et) son illustre mère (défunte) Gong Si 龔姒.»

Dans la formule appellative de la mère défunte, Si est un nom gentilice bien connu, et Guo Moruo, qui ne s'en explique pas autrement, semble admettre que Gong est l'appellation personnelle proprement dite de l'époux, dont il doit lire l'appellation complète sous la forme Gongshu, *shu* étant l'appellatif de séniorité du *cadet*.

Mais il n'y a aucun exemple, en dehors des méprises de Guo Moruo, d'appellatif de séniorité suffixé à l'appellation personnelle proprement dite. L'appellatif de séniorité est toujours construit en pré-

52 — On trouvera ces exemples dans le *Zuozhuan* à la 26e année du règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1477), à la 27e année du même règne (même éd., p. 1512) et à la 32e année du règne du duc Zhao (même éd., p. 2168).

53 — A propos de l'inscription du *Cai Dashi ding*, cf. Guo Moruo, *Liang Zhou jinwenci daxi tulu kaoshi* (Pékin 1958), fo 178.

fixe, à moins qu'il ne soit élidé. Dans ces conditions, il faut interpréter le nom propre du père défunt, l'époux, de la manière suivante :

– Gong 龔 est une appellation posthume ;
– Shu 叔 est l'appellation personnelle réduite à l'appellatif de séniorité (l'*appellation de cinquante ans*), l'appellation personnelle proprement dite (l'*appellation de vingt ans*) étant supprimée par déférence.

Par suite, le nom propre de la mère défunte, l'épouse, apparaît comme composé :
– de l'appellation posthume de l'époux ;
– du nom gentilice servant d'appellation personnelle, l'appellation personnelle proprement dite étant également supprimée par déférence.

En effet, bien que l'appellation posthume propre à l'épouse apparaisse dès l'époque des *Printemps et automnes*, le rituel Zhou de stricte observance la refuse, et ne permet à l'épouse défunte que de partager l'appellation posthume de l'époux (54). Dans les formules appellatives des vivantes, il peut arriver, on l'a vu (55), que l'appellation personnelle de l'époux soit incorporée à celle de l'épouse, mais toute femme de qualité reçoit une appellation personnelle qui lui est propre lorsqu'elle prend l'épingle de tête qui marque la nubilité (56). En voici d'ailleurs des preuves, à commencer par le nom propre féminin cité dans l'inscription du *Cai Dashi ding* 蔡大師鼎 à propos duquel Guo Moruo a établi sa doctrine, et qui se lit Xu Shujikemu 許叔姬可母 . Ce nom propre se décompose en :
– Xu, nom de maison seigneuriale ;
– Shujikemu, appellation personnelle complexe, formée du préfixe appellatif *Shu cadette*, du nom gentilice Ji de la maison seigneuriale de Cai 蔡 (de même nom que la maison royale Zhou), de l'appellation personnelle proprement dite Ke et du suffixe honorifique *mu mère*.

La pièce qui porte ce nom propre est une pièce dotale, fabriquée par un officier de la maison seigneuriale de Cai, portant le titre de Dashi, pour une de ses filles qu'il a marié dans le fief de Xu. Voici le texte complet de l'inscription :

«Or donc, au premier mois, au premier quartier de la lune, au jour

54 — Sur ce sujet, cf. Morohashi Tetsuji, *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p 363.

55 — Cf. *supra*, p. 161, le nom propre Dang Boji.

56 — Yang Kuan insiste particulièrement sur ce point, en critiquant Guo Moruo. Cf. Yang Kuan, *Gushi xintan* (Pékin 1965), p. 242 (note 1).

dinghai, le *Dashi* 大師 – (nom personnel difficile à déchiffrer) de Cai 蔡 a donné en dot à Xu Shujikemu ce vase pour les banquets. Qu'elle s'en serve pour demander par ses prières la longévité de dix mille années sans limite. Que ses enfants et petits enfants se servent perpétuellement de cette pièce précieuse.»

On remarquera que si la maison de Cai est de nom gentilice Ji, celle de Xu est de nom gentilice Jiang 姜, et que le principe de l'exogamie gentilice est donc observé.

C'est sur des pièces dotales de ce genre que peuvent être relevés la plupart des noms propres féminins mentionnés dans les inscriptions.

L'inscription du *Chen Boyuan yi* 陳白元匜, par exemple, mentionne le nom propre Mengguizhoumu 孟嬀姛母, du même type que le précédent, et où :
– *Meng* est le préfixe appellatif *Aînée* (synonyme de *Bo*, mais plus fréquemment employé pour les filles) ;
– Gui est un nom gentilice ;
– Zhou est l'appellation personnelle proprement dite ;
– *mu mère*, le suffixe honorifique.
Cette fois le nom de la maison seigneuriale est omis.

Du même type encore est le nom propre Zhongjirongmu 中姬容母, mentionné dans l'inscription du *Ganshi Shuzi pan* 干氏叔子盤, et où :
– *Zhong Puînée* est le préfixe appellatif ;
– Ji, un nom gentilice ;
– Rong, l'appellation personnelle proprement dite ;
– *mu mère*, le suffixe honorifique.

Voici maintenant deux exemples d'appellation personnelle plus évoluée, où le suffixe *mu mère* est remplacé par le suffixe *nü femme*. Dans ces exemples, le préfixe appellatif a en outre été élidé. L'un figure dans l'inscription du *Boduofu fu* 白多父簠 ; c'est le nom propre Sheng Jiduonü 盛姬多女, où :
– Sheng est vraisemblablement un nom de clan ;
– Ji, le nom gentilice ;
– Duo, l'appellation personnelle proprement dite ;
– *nu femme*, le suffixe honorifique.

L'autre exemple, figurant dans l'inscription du *Jing Jiang li* 京姜鬲, est celui du nom propre Jing Jianggengnü 京姜庚女, nom d'une femme qui est elle-même l'auteur de la pièce. Ce nom propre est composé de la même façon que le précédent :

— Jing est vraisemblablement un nom de clan ;
— Jiang est le nom gentilice ;
— Geng est l'appellation personnelle proprement dite ;
— *nü femme* est le suffixe honorifique.

Mais le suffixe honorifique disparaît complètement dans le nom propre Jiang Zhongminan 邛仲芈南, figurant dans l'inscription du *Chuwang zhong* 楚王鐘, et où :
— Jiang est le nom d'une maison seigneuriale ,
— *Zhong*, le préfixe appellatif *Puînée*,
— Mi, un nom gentilice,
— Nan, l'appellation personnelle proprement dite.

De même dans le nom propre Shurenxiang 叔妊襄, figurant dans l'inscription du *Xuehou pan* 薛侯盤, et où, le nom de la maison seigneuriale comme le nom de clan étant omis,
— *Shu cadette* est le préfixe appellatif,
— Ren, le nom gentilice,
— Xiang, l'appellation personnelle proprement dite.

Un dernier exemple épigraphique particulièrement intéressant est fourni par l'inscription du *Deng Boshı dıng* 鄧伯氏鼎, que voici :
«Or donc, au 8e mois (du calendrier) de Deng 鄧, au premier quartier de la lune, Boshi Sishi 伯氏姒氏 a fait pour la suivante Erman Shi 嬭嫚臭 ce vase *ding*. Puisse-t-elle se servir perpétuellement de cette pièce précieuse.»

L'auteur de la pièce porte le nom de Boshi Sishi, qui est un nom propre féminin puisque Si est un nom gentilice. Il s'agit encore d'un vase dotal, mais cette fois fait pour une suivante envoyée seconder une épouse principale, et à qui sa mère, Boshi Sishi, offre le vase. Dans les mariages aristocratiques, nous le verrons, les épouses secondaires formaient la suite de l'épouse principale. Le *Deng Boshi ding* montre comment une fille de Deng a pu être mariée dans de telles conditions. Dans cet exemple, la formule du nom de la donatrice, la mère de la suivante, retient d'abord l'attention. Chacun des éléments est suivi du terme *shi* 氏. Ce terme, on l'a vu, désigne *stricto sensu* le nom seigneurial, et *lato sensu* toute espèce de nom de famille. A l'intérieur d'une formule de noms propres, il est donc traité selon la tournure *le/la nommé/e* (Un/e tel/le), qui le fait placer consécutivement à un nom ne pouvant en principe avoir que la nature d'un nom de famille de l'une ou l'autre espèce. Dans le cas considéré, *Sıshi*, où Si est un nom gentilice, signifie littéralement *la nommée Si*, expression qui possède une valeur particulièrement honorifique puisqu'elle détache le nom gentilice de l'appellation personnelle à laquelle il est généralement intégré

pour le présenter comme un pur indicatif de lignage, et qui correspond à quelque chose comme *la noble Dame (d'origine) Si*.

De même Bo, suivi également de *shi*, ne peut plus être un simple appellatif préfixé à une appellation personnelle. Mais comme les femmes ne portent pas en propre d'autre sorte de nom de famille que leur nom gentilice, Bo doit être ici référé à l'époux. S'agit-il d'un patronyme clanique ? C'est peu probable, vu le contexte de l'inscription. Les patronymes claniques sont portés par de grands officiers, or à ce niveau, selon Jia Gongyan 賈公彥, les épouses secondaires ne portent pas le titre de *suivantes ying* 媵, sinon par assimilation (57). L'époux en question doit être le seigneur lui-même, ici le seigneur de Deng, dont Bo est le titre seigneurial héréditaire, traité dans la formule comme nom seigneurial. *Boshi* signifie donc *le nommé Comte*, autre expression honorifique correspondant à quelque chose comme *le noble Sire Comte*, analogue à l'expression *Houshi* 侯氏 *le noble Sire Marquis* relevée ailleurs par Wang Guowei (58).

En définitive, *Boshi Sishi* a donc le sens de *la noble Dame Si du noble Sire Comte*, où le titre de l'époux est ajouté au nom de l'épouse. Rien n'interdit cependant d'interpréter la formule aussi bien comme une formule double : *le noble Sire Comte* et *la noble Dame Si* (son épouse), cette seconde interprétation demeurant toutefois moins probable car dans des tournures de ce genre le vocable de parenté *fu* 婦 *épouse* précède normalement le nom propre de la femme.

D'autre part, le nom propre de la destinataire de la pièce, Erman Shi 嚣嫚臭, est lui-même insolite. Devant le nom gentilice Man se trouve non pas un appellatif de séniorité, mais le préfixe diminutif *er*. Il semble bien qu'ici le nom gentilice soit incorporé non pas à une appellation personnelle, mais à un nom personnel, le nom d'un enfant qui n'a pas encore reçu d'appellation. Le nom personnel serait en l'occu-

57 — Cf. *Yili*, ch. *Shihun* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 132), commentaire de Jia Gongyan : dans le cas des grands officiers, c'est la sœur cadette ou la nièce de l'épouse qui est appelée *ying suivante*. On imagine mal l'épouse faisant un vase de bronze du genre de celui qui est en question pour sa sœur ou sa nièce ; un cadeau rituel de ce genre à dû être offert à une suivante venant d'une autre famille, et par conséquent il doit s'agir d'un mariage de classe seigneuriale, ce qui exclut la possibilité d'un patronyme, les seigneurs, comme on le verra plus loin, n'en portant pas.

58 — cf. Wang Guowei, *Buqi gui ming kaoshi* 不嬰毀銘考釋 *(Guantang gujinwen kaoshi* Pékin, sans date d'édition). Cette interprétation de la formule *Boshi* est reprise par Shirakawa Shizuka dans son commentaire de la même inscription (du *Buqi gui* 不嬰毀), cf. *Hakutsuru bijutsu kanshi*, vol. 32, p. 815.

rence *Shi*, signifiant *d'une grande blancheur*. La raison pour laquelle cette suivante n'est pas désignée par une appellation personnelle est peut-être qu'il s'agit d'une très jeune fille. Dans son commentaire au *Gongyang zhuan*, He Xiu signale, à la 7e année du règne du duc Yin, qu'une fille pouvait compter comme suivante dès l'âge de huit ans (59), donc avant même d'avoir reçu une appellation personnelle.

Toutes les inscriptions qui viennent d'être évoquées ne datent que de l'époque des *Printemps et automnes* au plus tôt, l'usage des bronzes dotaux ne s'étant pas généralisé auparavant. Dans la tradition littéraire, le *Guoyu* cite par exemple une fille de la maison seigneuriale de Jin 晉 de nom personnel Kuan 寬 et d'appellation personnelle Shuyou 叔褎 , composée de l'appellatif *Shu cadette* et de l'appellation personnelle proprement dite You, signifiant *grand*, synonyme de Kuan, qui signifie *large* ; le suffixe honorifique a disparu (60). Mais les annales mentionnent la plupart du temps les femmes par une formule composée seulement du préfixe appellatif et du nom gentilice. Ainsi l'épouse principale du duc Hui 惠 de Lu 魯 est appelée Mengzi 孟子 , *Meng* étant l'appellatif *Aînée* et Zi le nom gentilice d'une princesse de Song (61) ; sa sœur puînée, épouse secondaire du même duc Hui, est appelée Zhongzi 仲子 (*Zhong Puînée*, de nom gentilice Zi) (62). L'épouse principale du roi Huan 桓 est appelée Ji Jijiang 紀季姜 , c'est-à-dire la *Benjamine Ji*, de nom gentilice Jiang, de la maison seigneuriale de Ji (63). La fille aînée du duc Yin 隱 de Lu 魯 est appelée Boji 伯姬 (*Bo Aînée*, de nom gentilice Ji) (64) ; sa cadette, mariée avec elle au seigneur de Ji, est appelée Ji Shuji 紀叔姬, c'est-à-dire *la Cadette Ji*, de nom gentilice Ji, (épouse du seigneur) de

59 — Cf. *infra*, p. 312.

60 — Ce nom personnel et cette appellation personnelle ont été étudiés par Zhou Fagao (cf. *Zhou Qin mingzi jiegu huishi*, Taibei 1958, p. 5).

61 — Cf. *Zuozhuan*, prologue à la 1ère année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 68).

62 — Cf. *Zuozhuan*, prologue à la 1ère année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 70).

63 — Cf. *Chunqiu*, à la 9e année du règne du duc Huan (éd. *Shisanjing zhushu*, du *Zuozhuan*, p. 289).

64 — Cf. *Chunqiu*, à la 2e année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, du *Zuozhuan*, p. 99).

Ji (65). D'autres formules ne sont cependant pas rares, où le préfixe appellatif disparaît devant le nom gentilice, lequel demeure, en l'absence de toute appellation personnelle proprement dite, l'élément essentiel de l'anthroponymie féminine,

– tantôt associé seulement au terme *shi* 氏 placé en suffixe, comme dans Jiang*shi* 姜氏 (*la noble Dame* Jiang) (66) ;
– tantôt directement précédé, pour les femmes de l'aristocratie féodale, soit du nom de la maison seigneuriale du père (nom territorial remplacé par le titre dans le cas de la maison royale) comme dans Xu Ying 徐嬴 (fille de nom gentilice Ying de la maison seigneuriale de Xu) ou dans Wang Ji 王姬 (fille de nom gentilice Ji, de le maison royale) (67).
soit du nom de la maison seigneuriale de l'époux (nom territorial de même remplacé par le titre dans le cas de la maison royale) comme dans Xi Gui 息媯 (fille de nom gentilice Gui, épouse de la maison seigneuriale de Xi) ou dans Wang Yao 王姚 (fille de nom gentilice Yao, épouse royale) (68) ;
– tantôt précédé, pour les femmes d'officier,
soit du patronyme clanique du père, comme dans Yong Ji 雍姞 (fille de nom gentilice Ji du clan Yong) (69),
soit du patronyme clanique de l'époux, comme dans Lupu Jiang 盧蒲姜 (fille de nom gentilice Jiang, épouse du clan Lupu) (70), le patronyme clanique pouvant à son tour être précédé du nom de la maison seigneuriale à laquelle appartient le clan, comme dans Song Hua Zi 宋華子 (fille de nom gentilice Zi, du clan Hua, de la maison

65 – Cf. *Chunqiu*, à la 12e année du règne du duc Zhuan (éd *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 370)

66 – Cf. *Chunqiu*, à la 18e année du règne du duc Huan (éd *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 310)

67 – Ces deux noms propres sont mentionnés parmi ceux des nombreuses épouses du duc Huan de Qi, dans le *Zuozhuan*, à la 17e année du règne du duc Xi (éd *Shisanjing zhushu*, p. 565).

68 – Le nom propre Xi Gui est mentionné dans le *Zuozhuan* à la 10e année de règne du duc Zhuang (éd. *Shisanjing zhushu*, p 352), et le nom propre Wang Yao à la 19e année du même règne (même éd., p 385)

69 – Cf. *Zuozhuan*, à la 11e année de règne du duc Huan (éd *Shisanjing zhushu*, p. 295).

70 – Cf. *Zuozhuan*, à la 28e année du règne du duc Xiang (éd *Shisanjing zhushu*, p. 1532).

seigneuriale de Song) (71) ;
- tantôt précédé du nom posthume de l'époux, comme dans Wu Jiang 武姜 (fille de nom gentilice Jiang, épouse de feu Wu) (72) ;
- tantôt précédé du nom posthume propre à l'épouse, lorsque celle-ci en possède un, malgré l'entorse aux rites que constitue le fait, comme dans Sheng Zi 聲子 (feue Sheng, fille de nom gentilice Zi) (73), ce nom posthume propre à l'épouse pouvant exceptionnellement être précédé du nom gentilice de sa mère, comme dans Yan Yi Ji 顏懿姬 (feue Yi, fille de nom gentilice Ji de la femme de nom gentilice Yan) et dans Zong Sheng Ji 鬷聲姬 (feue Sheng, fille de nom gentilice Ji de la femme de nom gentilice Zong) (74),
ou pouvant, plus couramment, être précédé du nom de la maison seigneuriale du père, comme dans Wei Gong Ji 衛共姬 (feue Gong, fille de nom gentilice Ji, de la maison seigneuriale de Wei) (75).

D'une façon générale, à défaut de préfixe appellatif, la formule de nom propre féminin la plus courante est celle dans laquelle le nom gentilice est précédé d'un nom posthume, soit celui de l'époux, soit celui de la femme elle-même lorsqu'elle en possède un, l'une et l'autre variante pouvant d'ailleurs exister concurremment dans un cas tel que celui de la mère de Yue 欒, prince de Jin 晉, laquelle, fille de la maison seigneuriale de Qin 秦, de nom gentilice Ying 嬴, avait été successivement l'épouse du futur duc Huai 懷, puis celle de son demi-frère Chonger 重耳 devenu duc Wen 文, et est appelée tantôt Huai

71 — Cf. le texte cité à la note 67 qui précède.

72 — Cf. *Zuozhuan*, à la 1ère année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 83).

73 — Cf. *Zuozhuan*, prologue à la 1ère année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 69)

74 — Ces deux exemples sont particulièrement remarquables, en ce qu'ils sont ceux de l'expression anthroponymique de la filiation maternelle. Leur interprétation est donnée dans le commentaire de Du Yu Cf. *Zuozhuan*, à la 19e année de règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1370).

75 — Il s'agit encore d'une des épouses du duc Huan de Qi mentionnées dans le passage cité à la note 67 qui précède. Aucun commentaire ne précise que Gong est un nom posthume, mais cela ne fait aucun doute, non seulement à cause de la place du mot entre un nom de maison seigneuriale et un nom gentilice, mais en outre parce que le mot *gong* 共 = 恭 est typiquement du genre de ceux qui sont utilisés dans les appellations posthumes.

Ying 懷嬴 (fille de nom gentilice Ying, épouse de feu Huai), tantôt Chen Ying 辰嬴 (feue Chen, fille de nom gentilice Ying) (76).

De ce long excursus dans l'anthroponymie, il faut d'abord retenir que jusqu'à l'époque des *Royaumes combattants* les patronymes claniques restent un élément très accessoire des noms propres. Les deux structures fondamentales auxquelles renvoie l'onomastique sont d'une part la maison seigneuriale, surtout dans le cas des noms propres masculins, et bien que cette référence demeurent souvent implicite dans les inscriptions des Zhou occidentaux, (qui se situent à peu près toutes à l'intérieur du cadre de la maison royale), comme dans les annales (qui ne courent que sur l'histoire de la seule maison seigneuriale de Lu) ; d'autre part la communauté ethnique, celle du nom gentilice, pour les noms propres féminins. A l'intérieur des groupes ainsi délimités, et qui se recoupent sans se superposer, chaque nom gentilice étant celui de plusieurs maisons seigneuriales et chaque maison seigneuriale pouvant comporter des inclusions allogènes de noms gentilices variés, l'identification individuelle, pour autant qu'elle paraisse utile (ce qui n'est pas souvent le cas pour les femmes) est faite directement, que le clan existe ou non, par l'appellation personnelle ou posthume. Rien ne montre mieux que le clan est resté longtemps une structure secondaire.

En outre, si, comme nous l'avons vu, la marque de l'homme de qualité est l'appellation personnelle, l'anthroponymie révèle que dans cette appellation l'essentiel est d'abord l'appellatif de séniorité. Quel sens a celui-ci ? Il définit un rang du type d'une hiérarchie de parenté à l'intérieur de la maison seigneuriale ; de ce fait, il consacre l'intégration à la grande famille de la seigneurie, et distingue l'aristocrate de cet asocial qu'est le roturier laissé hors du domaine des rites. Le passage de la roture à l'aristocratie pour ceux qui n'y sont pas nés, et que l'on peut appeler l'anoblissement aristocratique pour le différencier de l'anoblissement féodal par attribution d'un fief, se réalise typiquement par l'attribution exceptionnelle d'une appellation de séniorité à défaut de l'attribution normale au cours de la cérémonie de l'imposition du bonnet viril. La tradition en a conservé le souvenir dans le cas du ministre du duc Huan 桓 de Qi 齊, le célèbre Guan Zhong 管仲.

Celui-ci, rapporte Sima Qian, originaire des bords de la Ying 潁, s'appelait Yiwu 夷吾 ; ce qui est un nom personnel. Zheng Jiao 鄭樵 déclare à son propos :

«A Qi, il y avait également (la lignée de) Guan Yiwu, qui descen-

76 — L'identification de Chen Ying à Huai Ying est faite par Du Yu dans son commentaire au *Zuozhuan*, à la 6e année du règne du duc Wen (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 746).

dait du roi Mu, mais qui n'apparaît, dans ce pays, qu'à partir de Yiwu.» (77).

Rien ne soutient la thèse de cette filiation manifestement controuvée, et le patronyme Guan du personnage lui a certainement été donné à titre posthume lorsqu'il fut reconnu fondateur de clan. En effet, le nommé Yiwu n'était, selon le *Shiji*, qu'un vulgaire commerçant, au demeurant fort besogneux, exerçant ses activités sans beaucoup de scrupules chez un certain Bao Shu 鮑叔 dont, reconnaît Zheng Jiao, nul ne sait d'où il sortait (78), et auquel le patronyme Bao comme l'appellatif Shu ont sans aucun doute également été conférés après coup. Les péripéties de la brillante carrière de l'extraordinaire petit marchand sont connues. Voici qu'enfin le duc Huan veut en faire son ministre. Alors se déroulent les épisodes que Liu Xiang 劉向 a schématisés dans les termes suivants :

«Le duc Huan commit Guan Zhong au gouvernement du pays. Guan Zhong objecta :

«Un vilain ne peut avoir d'autorité sur la noblesse».

«Le duc Huan fit de lui un grand officier, mais le pays n'en fut pas pour autant gouverné.

«Comment cela se fait-il ?» demanda le duc.

«Guan Zhong répondit :

«Un homme pauvre ne peut être l'employeur d'hommes riches».

«Le duc Huan lui donna le revenu des taxes commerciales de Qi, mais le pays n'était toujours pas gouverné.

«Comment cela se fait-il ?» demanda le duc Huan.

«Guan Zhong répondit :

«Un allogène ne peut diriger les proches».

«Le duc Huan lui donna rang de *Zhongfu* 仲父 *Puîné-père*. Du coup le pays connut la grande paix, et par suite son seigneur domina l'univers comme hégémon.

«Si Guan Zhong avec toute sa sagesse, disait Confucius, n'avait pas reçu ces trois moyens de pouvoir, jamais il n'aurait pu élever son prince à la majesté de celui qui a l'honneur de faire face au Sud, et au rang de comte (protecteur de la royauté).» (79)

Ainsi l'anoblissement de Guan Zhong ne fut-il vraiment consacré

77 – Cf. *Tongzhi*, livre 26, *Shizulue*, (éd. Taibei 1959, p 449).

78 – Cf. *Tongzhi*, livre 27, *Shizulue*, (éd. Taibei 1959, p. 456).

79 – Ce texte, tiré du *Shuowan* 說苑 de Liu Xiang, est cité dans le *Shiji zhengyi* 史記正義 en note à la biographie de Guan Zhong (éd. *Zhonghua shuju* du *Shiji*, Shanghai 1959, p. 2134).

ni par son titre de grand officier, ni par sa prébende, mais par l'octroi de l'appellatif *Zhong Puîné*, qui lui valut un rang conforme à sa position de deuxième personnage de la maison seigneuriale, seconde de celle du seul duc Huan lui-même.

Or, et pour en revenir à la procédure de création des clans, il est certain que les premiers patronymes ont été tirés de tels appellatifs, et que l'emploi patronymique d'appellations personnelles proprement dites ou d'appellations posthumes, attesté par le *Zuozhuan*, est relativement tardif.

Avant de servir à distinguer des clans, les appellatifs avaient servi à distinguer des maisons seigneuriales au moins dans un cas : celui des deux fiefs de Guo 虢 résultant du partage de ce territoire entre deux oncles du roi Wu, l'un appelé *Zhong Puîné*, et l'autre *Shu Cadet*. Le Guo oriental fut alors appelé *Guozhong* 虢仲, c'est-à-dire *la maison puînée des (deux) Guo*, et le Guo occidental *Guoshu* 虢叔, c'est-à-dire *la (maison) cadette des (deux) Guo*. Ces deux maisons seigneuriales ont subsisté jusqu'au début de l'époque des *Printemps et automnes*, non sans certains croisements de lignées difficiles à élucider, telle branche cadette de l'une ayant été, semble-t-il, substituée à l'autre dépourvue de postérité (80). Plusieurs inscriptions datant des règnes des rois Yi (Xie) 夷 (燮) et Li 厲 émanent d'un seigneur de Guozhong et d'un seigneur de Guoshu, ce dernier portant le nom personnel de Lü 旅 (81).

L'utilisation des appellatifs comme patronymes claniques est attestée épigraphiquement dans des formules où les appellatifs sont suivis du terme *shi* 氏, compréhensible seulement dans son acception de *nom de famille*. Cette tournure apparaît vers la fin des Zhou occidentaux. Mis à part le cas de l'appellation *Bo*, en raison de l'ambiguité de l'ex-

80 — Cf. le commentaire de Kong Yingda au *Zuozhuan*, à la 5e année du règne du duc Xi (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 496).

81 — Ce sont les inscriptions des pièces *Guozhong xu* 虢仲盨, *Guoshu Lü zhong* 虢叔旅鐘, *Guoshu li* 虢叔鬲, *Guoshu fu* 虢叔簠, *Guoshu zun* 虢叔尊, *Guoshu yu* 虢叔盂. Il existe également des inscriptions émanant d'un Guo Ji Zibo (celle de *Guo Ji Zibo pan*) et d'un Guo Jishi Zizu (cf. *supra*, p.), mais étant donné que la tradition ne connaît pas de maison seigneuriale dénommée Guoji, que d'autre part la formule de nom propre Guo Ji*shi* Zizu 虢季氏子組 dénote clairement qu'ici Ji est un patronyme, il s'agit cette fois non pas d'un seigneur dont la maison porterait le nom de Guoji, mais d'un grand officier du clan Ji de la maison seigneuriale de Guo.

pression *Boshi* qui signifie plutôt, on l'a vu, *le noble sire Comte*, que *le nommé (du patronyme) Bo* (82), l'appellatif *Zhong* figure comme patronyme dans l'inscription du *Zhong Zhuafu pan* 仲𠭯父盤, où le nom propre Zhong Zhuafu doit se lire Zhuafu (appellation personnelle où le préfixe appellatif est élidé) de patronyme Zhong, et non pas Zhongzhuafu (appellation personnelle complète comprenant le mot *Zhong Puîné* comme préfixe appellatif), puisqu'à la fin du texte inscrit le mot Zhong est repris dans la formule *Zhongshi* 仲氏 *famille Zhong* :

«Zhong Zhuafu a fait ce vase *pan* en offrande à son épouse Ji (nom gentilice). Qu'avec ce vase il soit donné des banquets de toutes les sortes de céréales à la famille Zhong, de sorte qu'elle en soit tôt rassasiée.»

L'appellatif *Shu* figure comme patronyme dans des dédicaces faites «à mon bisaïeul défunt *Shushi* 叔氏 *de nom de famille Shu*», qui se retrouvent dans les inscriptions du *Shifu zhong* 士父鐘 et du *Yuegui* 兌簋.

L'appellatif *Ji* figure comme patronyme également dans une dédicace, celle de la pièce *Jiangyue gui* 𩰫兌簋 faite pour «mon bisaïeul défunt *Jishi* 季氏 *de nom de famille Ji*».

Le Jiangyue qui dédie un vase à son bisaïeul Ji est-il le même individu que le Yue qui dédiait un autre vase à son bisaïeul Shu, Yue n'étant que la forme simplifiée du nom personnel Jiangyue ? Dans ce cas, il faudrait admettre que d'une pièce à l'autre il aurait changé de patronyme, celui de Shu ayant été remplacé par celui de Ji. Le fait n'aurait rien d'invraisemblable, puisqu'à Lu le clan des Zhong 仲 est bien devenu le clan des Meng 孟 (83).

L'inscription du *Shuduofu pan* 叔多父盤 comporte également une dédicace «à mon bisaïeul défunt *Jishi* 季氏 *de nom de famille Ji*». D'autre part, le nom propre Guo Jishi Zizu, c'est-à-dire Zizu (appellation personnelle), de nom de famille Ji, de la maison seigneuriale de Guo, a été rencontré précédemment (84).

Ces exemples sont relativement rares, sans que le nombre des clans

82 — Cf. *supra*, p. 177.

83 — Cf. *infra*, p. 187.

84 — Cf. *supra*, p. 173.

existant alors dans le cadre de la maison royale ait été forcément aussi réduit : même lorsqu'un patronyme avait été conféré, il pouvait très bien demeurer inutilisé.

En dehors de la création de clan rapportée par le *Zuozhuan* à la 8e année du règne du duc Yin (715), la tradition historique a conservé comme particulièrement anciens pour le pays de Lu les exemples célèbres des clans formés dans la descendance des trois fils du duc Huan (qui règna de 711 à 694), connus comme les *san Huan* 三桓, c'est-à-dire *les trois (clans issus du duc) Huan* :

– Celui des Meng, dont l'ancêtre fondateur est Qingfu 慶父, portant l'appellatif *Zhong Puîné*, appellatif qui servit originellement de patronyme à ce clan mais auquel fut ultérieurement substitué celui de *Meng Aîné* (des fils de second lit), afin de déguiser la personnalité du fondateur marquée par l'opprobre de l'assassinat du duc Min 閔 ;
– celui des Shu, dont l'ancêtre fondateur est Shuya 叔牙 (où *Shu* est l'appellatif *Cadet* et Ya l'appellation personnelle proprement dite) ;
– celui des Ji, dont l'ancêtre fondateur est Jiyou 季友 (où *Ji* est l'appellatif *Benjamin* et You l'appellation personnelle proprement dite (85).

Plus tard apparaît encore à Lu un autre clan Shu, celui des descendants d'un fils du duc Wen 文 (qui règna de 626 à 609) appelé Shuxi 叔肸 (où *Shu* est l'appellatif *Cadet* et Xi l'appellation personnelle proprement dite) ; les deux clans Shu sont distingués par l'inclusion des appellations personnelles proprement dites dans les patronymes, qui se spécifient en Shuya et Shuxi, l'habitude se prenant déjà dans d'autres cas, comme celui du clan Zhan créé dans la descendance du grand-père de Wuhai, de négliger complètement l'emploi patronymique de l'appellatif de séniorité.

Ailleurs qu'à Lu sont en outre conservés par la tradition les exemples de patronymes de style ancien que présentent le clan Zhong, issu de Zhongshanfu 仲山甫, dans la maison royale, le clan Meng, issu de Mengzhi 孟縶, dans la maison seigneuriale de Wei 衛, le clan Shu, issu de Shuxiang 叔向, dans la maison seigneuriale de Jin 晉, le clan Zhong, issu d'un fils puîné du duc Zhuang 莊, dans la maison

85 – Sur ces trois clans célèbres, comme ceux qui sont en outre cités ci-après, cf. Zheng Jiao, *Shizulue*, dans *Tongzhi*, livre 28 (éd. Taibei 1959, p 466).

seigneuriale de Song 宋.

Ces clans sont souvent cités dans les textes selon les expressions composées *Mengsun*, *Zhongsun*, *Shusun*, *Jisun*, c'est-à-dire *petits-fils* (au sens large de *descendants*) *de Meng*, *petits-fils de Zhong*, *petits-fils de Shu*, *petits-fils de Ji*. Il faut y voir la trace de la modalité originelle de la conscience clanique, ne transposant pas encore parfaitement l'appellation du fondateur en patronyme : les membres du clan se reconnaissent simplement comme descendant tous du même ancêtre, celui auquel il leur était accordé de rendre un culte perpétuel. Or, Zheng Jiao rapporte que de telles formules restèrent réservées aux clans immédiatement dérivés de la lignée seigneuriale, ainsi distingués des clans créés dans des sous-embranchements collatéraux (86). C'est donc qu'à l'origine la création des clans, lorsqu'elle était encore relativement exceptionnelle, n'avait lieu qu'au bénéfice des descendants directs du seigneur. Voilà pourquoi dans les rituels l'ancêtre fondateur est assimilé par restriction archaïsante, au *fils séparé biezi* 別子, c'est-à-dire au fils du seigneur (ou du roi) non héritier du titre : primitivement seuls les personnages de cette qualité pouvaient prétendre à fonder des clans.

Pourquoi ces fondations ont-elles été recherchées ? Sans doute parce que la séparation des *fils séparés* est devenue de plus en plus stricte :

« Les seigneurs, stipule le Ritualiste, ne peuvent considérer le Fils du Ciel comme leur ascendant ; les grands officiers ne peuvent considérer le seigneur comme leur ascendant. » (87)

Ce principe oppose le système cultuel articulé des Zhou au système cultuel monolithique de la dynastie précédente. Sous les Yin, si les ancêtres royaux sont les seuls qui reçoivent un culte, en revanche la communauté ethnique toute entière ne forme qu'un seul collège cultuel ; sous les Zhou, la dissimilation des collèges cultuels ne s'est pas faite sans entraîner certaines solutions de continuité du réseau des relations d'ancêtre à descendant à chaque étage de la hiérarchie. Ces solutions de continuité ne sont pas absolues, sinon toute l'organisation perdrait son sens ; mais elles sont cependant marquées par les rites : le fils cadet du roi défunt, dès lors qu'il ne lui succède pas mais reçoit seulement un titre seigneurial avec un fief, cesse de pouvoir traiter liturgiquement le roi défunt comme son père ; le fils cadet du seigneur défunt, dès lors qu'il ne lui succède pas mais reçoit seulement un titre de grand officier avec un apanage, cesse de pouvoir liturgiquement

86 — Cf. *Tongzhi*, livre 30, *Shizulue* (éd. Taibei 1959, p. 484)

87 — Cf. *Liji*, ch. *Jiaotesheng* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1163).

traiter le seigneur défunt comme son père. Rupture d'ascendance corrélative de la projection de la relation de père à fils hors du plan des relations par le sang sur un plan qui, à l'époque Zhou, n'est plus tant celui de la communion mystique religieuse, comme sous les Yin, que le plan politique de la féodalité hiérarchisée.

C'est la coupure séparant les *fils séparés* de leur propre lignée qui provoque la constitution des clans ; par suite, il n'y a pas de patronymes pour le roi et pour les seigneurs, qui ne portent que leur titre, spécifié par le nom de leur maison territoriale. Cependant, la famille du roi ou du seigneur n'en est pas moins traitée comme un quasi-clan, appelé *clan royal wangzu* 王族 ou *clan seigneurial gongzu* 公族 (littéralement *clan ducal*, mais au sens large de *duc gong*, pris ici pour *seigneur* en général). A ces quasi-clans étaient attachés des quasi-patronymes, celui de *Wangzi* 王子 *Fils-de-roi* ou de *Gongzi* 公子 *Fils-de-seigneur* à la première génération, celui de *Wangsun* 王孫 *Petit-fils-de-roi* ou de *Gongsun* 公孫 *Petit-fils-de-seigneur* à la deuxième génération, qui seront traduits ici indistinctement par l'expression *Prince du sang*, pour simplifier (88). Sont par exemple cités dans le *Zuozhuan* : Wangzi Chengfu 王子成父, Wangsun Jia 王孫賈 (89) ; Yufu 羽父 est l'appellation personnelle de Gongzi Hui 公子翬 ; Zichan 子產, celle de Gongsun Qiao 公孫僑 (90). Les quasi-patronymes Wangzi, Wangsun, Gongzi, Gongsun fonctionnent exactement comme des patronymes dans l'anthroponymie Zhou, notamment à l'égard de leur mention ou de leur omission par l'Annaliste selon que celui-ci tient à dénommer de façon plus ou moins respectueuse les personnages qu'il cite (91).

88 — Kong Yingda fait allusion à ces quasi-clans et à ces quasi-patronymes dans son commentaire au passage du *Zuozhuan* sur l'origine des patronymes (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 182).

89 — Wangzi Chengfu était un grand officier de Qi, fils du roi comme l'indique son quasi-patronyme ; il est cité dans le *Zuozhuan* à la 11e année de règne du duc Wen (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 780). Wangsun Jia, petit-fils du roi, grand officier à Wei, est cité à la 8e année du règne du duc Ding (même édition, p. 2244).

90 — Yufu, le grand officier qui intervient pour demander la création d'un clan en faveur du défunt Wuhai, est identifié à Gongzi Hui (Hui, fils de seigneur) par une note de Du Yu au *Zuozhuan* à la 4e année du règne du duc Yin (éd *Shisanjing zhushu*, p. 136). Le ministre de Zheng bien connu par son appellation personnelle Zichan était petit-fils de seigneur, aussi s'appelait-il Gongsun Qiao. Il serait facile de multiplier ces exemples.

91 — Kong Yingda le précise bien dans son commentaire au *Zuozhuan*, à propos des patronymes (éd *Shisanjing zhushu*, p. 182).

Ce qui distingue pourtant ces quasi-patronymes des vrais patronymes, c'est d'abord qu'ils ne nécessitent aucun décret spécial d'attribution :

«Ne s'agissant pas de noms de clan, écrit Kong Yingda, il n'y a pas à attendre qu'ils soient octroyés par le Prince, et leur emploi va de soi.» (92)

Ensuite et surtout, c'est qu'ils n'existent qu'à distance de deux générations au plus, et ne sont pas transmissibles héréditairement : absence de transmissibilité résultant de ce que non seulement ils ne sont pas liés à un culte ancestral, mais même ils en sont absolument détachés, ce qui confirme *a contrario* l'origine cultuelle des véritables clans. Les quasi-clans recouvrent simplement la *famille domestique jia* 家, du roi ou du seigneur, c'est pourquoi ils ne s'étendent pas au delà de la génération du petit-fils. L'hétérogénéité de nature, sous leur homogénéité anthroponymique, du quasi-clan et du clan, est trahie par l'hiatus qui existe entre la perte du quasi-patronyme, par l'arrière-petit-fils du seigneur ou du roi, autrement dit le petit-fils du *fils séparé*, et l'attribution du patronyme clanique, qui n'intervient qu'au décès du petit-fils du *fils séparé* : les descendants du roi ou du seigneur à la troisième génération ne possèdent de leur vivant ni quasi-patronyme ni patronyme, confirmation digne d'être relevée de la secondarité des structures de clan.

La semi-consécration patronymique du quasi-clan seigneurial dénote le caractère somme toute relatif de la coupure entre l'héritier du titre et ses cadets, plus précisément le caractère unilatéral de la solution de continuité créée par cette coupure :

«Le Prince a pour devoir de réunir tout son (quasi-) clan, explique le Ritualiste ; mais les parents ne doivent pas s'autoriser de leur parenté avec le Prince pour se considérer comme proches de la dignité princière.» (93)

A un autre point de vue, il importe que la séparation des *fils séparés* n'aboutisse pas pour eux à la dissolution de toute obligation familiale. Une construction institutionnelle y pourvoit :

«Entre les princes du sang (qui devaient être séparés les uns des autres) il y a un principe d'obligation religieuse : leur seigneur fait en sorte que ceux d'entre eux qui sont les moins bien nés dans le groupe d'officiers qu'ils forment, respectent celui d'entre eux qui est le mieux né dans ce groupe au même titre qu'un chef de culte.» (94)

92 — Cf. *Zuozhuan zhengyi* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 182).

93 — Cf. *Liji*, ch. *Dazhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1481).

94 — Cf. *Liji*, ch. *Dazhuan* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1483).

Autrement dit, bien que les princes de sang ne constituent pas un collège cultuel, puisqu'ils ne peuvent rendre leurs devoirs en tant que fils, petits-fils etc... à leurs ascendants défunts, desquels seul l'héritier du titre est rituellement le descendant, le seigneur (qui devrait être entre eux le chef de culte familial mais ne peut l'être faute de pouvoir se placer à leur niveau) confère à l'un d'eux, l'aîné des *fils séparés*, rang et autorité vis-à-vis des autres de quasi-chef de culte. Il s'agit là d'une qualité de chef de culte fictive, comme le soulignent bien les commentaires, qualité fictive attribuée dans les conditions suivantes, précise le texte du *Dazhuan* 大傳 :

1) lorsque tous les *fils séparés* sont nés de lits secondaires, aucun d'eux n'est digne d'avoir rang fictif de chef de culte majeur, et leur aîné prend rang de chef de culte mineur ;
2) si l'un au moins des *fils séparés* est né de l'épouse principale, il prend rang fictif de chef de culte majeur, à l'exclusion de tout second rang, pour aucun de ses cadets, de la nature de celui d'un chef de de culte mineur ;
3) s'il n'y a plus qu'un seul *fils séparé*, il n'y a pas lieu de lui reconnaître ni rang fictif de chef de culte majeur, ni rang fictif de chef de culte mineur (95).

Le commentaire de Zheng Xuan montre que la portée de ce règlement ne dépassait pas le cadre des obligations luctuaires :

« Pour celui qui était respecté comme chef de culte, lorsqu'il s'agissait d'un fils de l'épouse principale traité en chef de culte majeur, à sa mort les autres *fils séparés* portaient le deuil de neuf mois de la classe *zicui* 齊衰 (marquée par un vêtement de deuil en *toile de chanvre ourlée)*, et pour sa mère ils portaient le même deuil que pour l'épouse de leur souverain ; pour son épouse le deuil *zicui* de trois mois ; à défaut de fils de l'épouse principale, lorsqu'il s'agissait d'un fils d'épouse secondaire traité en chef de culte mineur, à sa mort les autres *fils séparés* portaient le deuil de neuf mois de la classe *dagong* 大功 (marquée par un vêtement de deuil en *toile de chanvre grossièrement travaillée*), sans porter le deuil ni pour sa mère ni pour son épouse. Si le prince du sang était tout seul, il ne rendait à personne les devoirs dus à un chef de culte, et ne recevait non plus de tels devoirs de personne.»

Exceptionnellement, toutefois, une portée cultuelle pouvait être donnée à ces dispositions, la fiction prenant alors une consistance

95 – Ces distinctions sont faites dans le passage qui précède immédiatement celui qui vient d'être cité (éd *Shisanjing zhushu* du *Liji*, p 1483) Mais le texte canonique est si condensé qu'il est à peu près incompréhensible en lui-même, et ne prend son sens qu'à travers les commentaires.

réelle sur laquelle s'appuyaient les continuateurs du *fils séparé* favorisé pour conserver une autorité particulière sur les autres lignées collatérales. C'est ainsi qu'à Lu 魯 il existait un temple dédié au roi Wen 文, père du fondateur de la maison seigneuriale, où les ducs de Lu présidaient des cérémonies auxquelles étaient associées les autres maisons seigneuriales séparées (96). A Zheng 鄭 existait aussi un temple sans doute du même genre dédié au roi Li 厲, père du duc Huan 桓 premier seigneur de Zheng (97). A Song 宋, le cas du temple du roi Yi 乙, père du premier seigneur de Song, était cependant différent, car la lignée du roi Yi avait été écartée de la royauté, et aucune exigence de séparation rituelle n'interdisait ici à la postérité d'un fils de rang seigneurial d'assumer la charge du culte d'un ancêtre qui avait été de rang royal mais avait perdu sa prééminence.

Au niveau des grands officiers, l'histoire connaît surtout le cas du clan des Ji, de Lu, qui s'était indûment arrogé le droit d'élever un temple aux mânes du duc Huan lui-même, père du *fils séparé* fondateur du clan, afin de se donner sur les clans rivaux de Meng et de Shu une autorité de chef de culte usurpée, appartenant toujours entièrement, en droit, aux continuateurs légitimes du duc Huan : les seigneurs de Lu. Bien plus, le chef de clan de Ji n'avait-il pas poussé ses usurpations jusqu'à régler dans ses temples les danses liturgiques pour un corps de ballet à huit parties, privilège royal, au lieu du corps à quatre parties qui eût convenu à son rang, s'attirant ainsi de véhéments reproches de la part de Confucius ? (98)

96 — Ce temple, mentionné dans le *Zuozhuan*, à la 12e année de règne du duc Xiang (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1288), était appelé le *Zhou miao Temple de Zhou*, à ne pas confondre avec le *Zhougong miao Temple de Zhougong*. En présidant des cérémonies dans ce temple, les ducs de Lu agissaient, par dérogation, en descendants du roi Wen, donc en rois, mais aussi en tant que chef de culte entre tous les autres seigneurs issus des fils du roi Wen autres que Zhougong : ils n'étaient pas seulement respectés *comme s'ils étaient* chef de culte majeur, mais en tant qu'*effectivement* chefs de culte majeur, encore que d'un culte ici réduit à certaines cérémonies seulement, à en juger par ce qu'en dit le *Zuozhuan*.

97 — Le *Zuozhuan*, à la 2e année du règne du duc Wen, comporte une allusion au fait qu'à Song Di Yi (l'avant-dernier roi Yin) et à Zheng le roi Li sont *traités comme ancêtres*, c'est-à-dire qu'ils recevraient un culte dans quelque temple leur étant dédié. Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 717 Le commentaire de Kong Yingda explique que l'autorisation de rendre un culte à un ancêtre royal pouvait être donnée à une maison seigneuriale particulièrement méritante.

98 — Le passage du *Liji*, ch. *Jiaotesheng* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1163) cité *supra*, p. 188 se poursuit en ces termes : « Il est contraire aux rites qu'un temple seigneurial soit érigé par des familles particulières, cet abus a commencé

Par de tels empiètements toute l'organisation sociale des Zhou se trouvait mise en péril. On sait d'ailleurs comment le fief de Jin 晉 a éclaté au Ve siècle entre les trois clans dominants de Han 韓, de Zhao 趙 et Wei 魏, tandis qu'à Qi 齊 le clan des Tian 田 s'emparait du pouvoir. L'équilibre des structures s'est néanmoins trouvé restauré par la généralisation du droit au grand culte à toutes les lignées de grands officiers, de telle façon que les clans, multipliés, ne gardèrent chacun qu'une influence réduite. Dès lors, moins liée à la qualité de *fils séparé* du seigneur qu'à l'élévation à quelque haute charge dans la seigneurie, l'institution du patronyme s'est faite plus souvent par transposition du nom de l'office lui-même, qui d'ailleurs passait ordinairement du père au fils, au lieu de se faire par transposition du nom personnel. Cette procédure, évoquée dans le *Zuozhuan*, on l'a vu, est à l'origine des nombreux patronymes dérivés de noms de fonction, *Sima* 司馬 *Maréchal*, *Situ* 司徒 *Maître des multitudes*, *Sikong* 司空 *Maître des travaux publics*, *Sikou* 司寇 *Maître des brigands*, *Taishi* 太史 *Grand annaliste*, *Zuoshi* 左史 *Annaliste de gauche*, *Youshi* 右史 *Annaliste de droite* etc... ; à moins qu'au lieu du nom de la fonction soit attribué comme patronyme le nom de l'apanage qui en constituait la prébende, comme dans le cas des Zang 臧 de Lu 魯, des Ning 寗 de Wei 衛, des Shangguan 上官 de Chu 楚 etc... (99)

avec les trois (clans issus du duc) Huan» Il semblerait donc que chacun des trois clans fondés à Lu pour les fils du duc Huan, clan Meng, clan Shu et clan Ji, avait son propre temple, irrégulier, aux mânes du duc Huan , et c'est ainsi d'ailleurs que l'entend Zheng Xuan dans son commentaire du *Liji* Cependant, dans son commentaire du ch. *Bayi* 八佾 du *Lunyu*, chapitre dans lequel est rapporté l'usurpation par le clan de Ji des rites royaux en matière de corps de ballet, Liu Baonan 劉寶楠 (1791-1855) fait valoir à juste raison que l'expression «les trois (clans issus du duc) Huan» signifie que *le groupe formé par ces trois clans* fut à l'origine de l'érection d'un temple seigneurial dans des familles de grands officiers, et cela du fait du seul Ji , qu'elle ne signifie nullement que chacun des trois clans avait érigé un tel temple. Ainsi que le pense Liu Baonan, c'est sans doute précisément parce que Ji, en s'instituant chef d'un culte ancestral abusif au duc Huan, avait imposé le rassemblement des trois clans sous son autorité, que ces trois clans sont restés ensuite connus comme formant le groupe particulier dit «des trois (clans issus du duc) Huan» (Cf. *Lunyu*, ch. *Bayi*, commentaire, éd *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 43).

99 - Tous ces exemples sont pris, entre bien d'autres, dans le *Shizulue(* de Zheng Jiao (cf. *Tongzhi*, Taibei 1959, p 468 pour les patronymes tirés de noms de fonction, et quant aux patronymes tirés de noms d'apanage, p 455 pour celui des Zang de Lu, p. 456 pour celui des Ning de Wei, p. 457 pour celui des

Durant l'époque des *Royaumes combattants*, les structures claniques achèvent de s'insérer partout entre celles de la maison seigneuriale et celles de la famille domestique. L'absence, entre le chef du grand culte clanique et les chefs des cultes domestiques mineurs, ceux-ci fussent-ils de simples gentilhommes sans titre d'officier, d'aucune rupture de niveau analogue à la séparation hiérarchique entre le fils continuateur du seigneur et ses autres fils, *fils séparés*, permettra une bien meilleure intégration des cellules familiales de base dans le cadre du clan que celle des clans dans le cadre de la seigneurie. C'est pourquoi, lorsque la charpente de l'ancienne société cèdera au moment de la formation de l'État impérial, la cassure se produira au-dessus de la solide armature du clan, qui, intacte, sera réutilisée telle quelle dans le nouvel édifice institutionnel.

Shangguan de Chu). Dans le cas de Guan Zhong, le ministre de Qi dont il a été question précédemment (*supra* p.), il est probable que le patronyme provient du nom de l'apanage. Selon le *Yanzi Chunqiu* 晏子春秋 (*livre 7*, cf. *éd. Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 201), l'apanage conféré à Guan Zhong par le duc Huan comprenait les localités de Hu 狐 et de Gou 穀. Le *Suijingzhu* 水經注 situe cet apanage dans le *xian* de Goucheng 穀城 (Cf. *Shuijingzhu*, art. sur le cours de la rivière Ji 濟 dans la partie occidentale du *xian* de Goucheng, éd. Taibei 1962, p. 105). Or le même ouvrage situe l'ancien pays de Guan 管, fief de Shuxian 叔鮮, frère du roi Wu, dans le *xian* de Jing 京 (cf. *Shuijingzhu*, art. sur l'origine du cours de la rivière Qu 渠, éd. Taibei 1962, p. 283). Les deux *xian* de Goucheng et de Jing furent établis sous les Han comme circonscriptions de la même commanderie, celle du Henan de l'époque ; ils n'étaient donc pas tellement éloignés qu'il ne soit permis de penser que l'ancien fief de Guan, tout en ayant sa capitale dans le *xian* de Jing (site de l'ancienne capitale du fief de Zheng 鄭 créé par le roi Xuan 宣, dans le voisinage de l'actuel Zhengzhou), s'étendait jusque dans le *xian* de Goucheng (actuel canton de Donga 東阿, dans la province du Shandong). Il faut alors admettre qu'après la suppression de la maison seigneuriale de Guan, révoltée, par Zhougong Dan, la plus grande partie du territoire de cette seigneurie ayant été intégrée au fief de Lu (le fief de Zheng ne sera créé que bien plus tard, en 806), une petite partie en fut cependant rattachée à Qi, précisément la région de Goucheng. Ainsi s'expliquerait que cette région ait pu à Qi être également dénommée du nom du pays de Guan, et que par suite Guan soit devenu le patronyme du clan issu de Guan Zhong, pour avoir été une désignation plus noble (par allusion à l'ancien fief de Guan) de son apanage de Gou.

CHAPITRE V
MAISONS TERRITORIALES ET CORPORATIONS SOUS LES YIN

A l'époque Yin, le monolithisme du culte ancestral a dû avoir pour effet d'effacer les distinctions tendant spontanément à s'établir entre groupes d'individus rapprochés par une parenté collatérale relativement étroite ; autrement dit, d'empêcher de se marquer une subdivision de l'ethnie en communautés particulières circonscrites chacune par le cône de descendance d'un ancêtre commun. Nous allons voir que telle est bien la situation que révèle indirectement l'anthroponymie Yin, en ceci, qu'elle ne comporte jamais nulle référence à aucun groupe qui soit proprement de nature familiale.

Que l'entoutage de l'individu dans la vie courante ait été en fait, à l'époque, composé non pas selon quelque formule grégaire de répartition plus ou moins systématique des membres de l'ethnie dans des habitations communes ou telle classe d'âge ou de sexe, mais plutôt, à certains cas particuliers près (1), selon le régime de l'isolement domestique de chaque maillon familial formé de deux ou trois générations d'ascendants et de descendants en ligne directe, résulte assez clairement du type des pratiques funéraires déjà signalées. Cependant, si l'amplification cultuelle de ces pratiques funéraires a été comme on l'a vu longtemps freiné par le principe de l'unicité du culte ancestral, c'est que la tendance des groupes domestiques de fait à consolider institutionnellement leur caractère privé fut suffisamment contrariée pour

1 — Il se peut qu'à la capitale certaines corporations aristocratiques ou professionnelles dont nous parlerons plus loin (cf. *infra*, p. 227 et suiv.) aient été installées dans des résidences de caractère plus ou moins communautaire, différentes des logements ordinaires qui, à l'époque Yin, étaient des huttes établies sur des aires plus ou moins excavées de petite dimension, non évoluées par rapport à celles de la culture préhistorique de Yangshao, abritant chacune vraisemblablement parents et enfants seulement, avec éventuellement des grands-parents survivants. Sur l'absence d'évolution des habitations courantes entre le néolithique et l'âge du bronze, c'est-à-dire l'époque Yin, cf. Kwang-Chih Chang (Zhang Guangzhi), *The Archeology of Ancient China* (New-York, 1963), p. 137. On trouvera dans le même ouvrage une reconstitution du type de ces habitations courantes, commun aux cultures de Yangshao, de Longshan et de Zhengzhou-Anyang (p. 80)

que soit arrêtée toute évolution distinctive en clans séparés des maillons familiaux de l'ethnie. Il apparaît en effet que les noms de personnes, sous les Yin, sont en règle générale purement et simplement individuels, et que si parfois certaines formules d'appellation font référence à des cadres sociaux particuliers, les cadres sociaux dont les dénominations propres sont ainsi retenus comme indicatifs anthroponymiques subsidiaires sont définis soit territorialement, soit corporativement, mais jamais comme des formations de structure essentiellement familiale dont les noms devraient alors être assimilés à des patronymes.

Cela exige plusieurs vérifications. Pour la première, touchant la nature fondamentalement individuelle des noms de personne Yin, il suffira d'examiner un dossier suffisamment riche et particulièrement bien étudié, celui des noms des devins mentionnés dans les inscriptions oraculaires.

La formule préliminaire qui, dans les inscriptions oraculaires, précède ordinairement l'énoncé de la proposition sur laquelle porte la divination, est, dans ses exemples les plus typiques, composée des éléments suivants, dans l'ordre :

1) un binôme de deux caractères exprimant la date du jour dans le cycle sexagésimal ;

2) le mot *bu* 卜 , au sens verbal d'*opérer la divination par chéloniomancie*;

3) un caractère particulier, se répétant dans telle série d'inscriptions, variant de telle série à telle autre, de façon systématique ;

4) le mot *zhen* 貞 au sens verbal de *demander un oracle sur...*

La découverte de la nature de nom de personne du caractère précédant le mot *zhen* a été faite par Dong Zuobin en 1931 (2). L'exhumation archéologique de quatre grands fragments de carapace de tortue, portant chacun d'une dizaine à une trentaine d'inscriptions, venait alors d'offrir pour la première fois à l'analyse un ensemble épigraphique substantiel et cohérent, dont l'étude systématique permit de revenir sur les méprises qui avaient antérieurement fait traiter le caractère en cause soit comme un déterminant catégoriel du verbe *zhen*, soit comme un toponyme, complément circonstanciel, soit comme un nom commun de fonction représentant le sujet personnel de ce verbe, et de parvenir à la bonne interprétation. Ultérieurement Dong Zuobin devait recenser 76 noms propres de personne de ce genre, liste portée à 115 noms par Shima Kunio, à 120 noms par Chen Mengjia et à 137 noms, sous réserve

2 — Cf. Dong Zuobin, *Dagui siban kaoshi* 大龜四版考釋, rééd dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu* (Taibei, 1962), I, p 324.

de confirmation dans une vingtaine de cas, par Jao Tsung-I (3).

Les personnages cités dans un tel contexte étaient évidemment ceux sous la responsabilité desquels la divination était accomplie, et par conséquent normalement les devins attitrés de la Cour. Il est vrai que dans les formules préliminaires des oracles leurs noms ne sont généralement précédés d'aucun titre ; cependant deux d'entre eux, Xuan 亘(趄) et Xi 喜, paraissent bien se retrouver, sauf variante du graphisme pour le premier, dans les inscriptions de deux bronzes Yin, respectivement le *Xuan you* 趄亘 卣 et le *Xi ding* 喜鼎, et cette fois précédés du titre de *shi* 史, titre qui sous les Zhou est celui de l'*annaliste*, auquel les rituels attribuent d'autre part un rôle important dans la divination (4). A l'époque Yin le titre des *devins* devait donc être celui de *shi*, duquel il faut distinguer celui de *bu* 卜 *chéloniomancien*, correspondant à la fonction plus technique du manipulateur des instruments de la divination.

Sans doute pouvait-il arriver que d'autres personnages que les devins attitrés prissent la place de ceux-ci pour réaliser une opération divinatoire : même le roi pouvait parfois agir ainsi en personne, comme le montre la formule, assez fréquente à la fin de la dynastie, de divination par acte royal propre (5). Cependant les paléographes, dans l'état actuel des travaux, assimilent devins occasionnels et devins attitrés, faute de pouvoir les distinguer ; confusion sans gravité du point de vue des recherches poursuivies, les devins attitrés devant d'ailleurs être les plus nombreux, et en tout cas les seuls à procéder à l'enregistrement des formules oraculaires en les gravant de leur propre main sur les pièces divinatoires, seuls qu'ils étaient à posséder professionnellement la maîtrise de l'écriture et des techniques graphiques.

La reconnaissance des noms de devins dans les textes inscrits sur les pièces divinatoires était une découverte capitale qui allait entraîner d'immenses progrès dans le classement chronologique des inscriptions. En effet, sur la base de la détermination approximative de l'époque à laquelle chaque devin se trouvait en fonction, une très grande quantité d'inscriptions comportant la formule préliminaire mentionnant tel ou tel de ces devins pouvait être située avec certitude dans le cours de l'histoire de la dynastie ; et même en cas de lacune ou de défaut de la

3 – Cf. Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 34 ; Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 205 ; Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 1202.

4 – Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 27.

5 – Cf. Dong Zuobin, *Jiaguxue liushinian* (Taibei, 1965), p. 70.

formule, puisque les graphies étaient toujours tracées de la main d'un devin, des comparaisons de styles d'écriture pouvaient assez sûrement suppléer aux carences du texte lui-même. Mais comment l'époque de fonction de chaque devin pouvait-elle être déterminée ? A partir des oracles recélant des éléments de datation, et notamment des appellations posthumes d'ancêtres bénéficiaires de sacrifice, puis, de proche en proche, en recherchant les indices de contemporanéité entre plusieurs devins. D'une part le décompte de tous les ancêtres honorés du temps d'un individu permettait de fixer le niveau de la génération de celui-ci, juste au-dessous du niveau de la génération des derniers ancêtres recevant des sacrifices ; d'autre part certaines relations entre oracles attribuables à des devins différents, et principalement leur gravure sur une même pièce divinatoire, autorisait le regroupement comme contemporains des devins concernés. En pratique, la procédure suivie a été de commencer par ces regroupements. La prise en considération de groupes de devins classés collectivement permettait de compenser la rareté des éléments de datation ; en revanche elle obligeait à élargir les marges d'approximation. Voilà pourquoi la chronologie des inscriptions oraculaires n'est pas dressée par règnes, mais par périodes de plusieurs règnes chacune :

– pour la période I les quatre premiers règnes Yin, soit les deux générations de Pan Geng, Xiao Xin, Xiao Yi, d'une part, et surtout de Wu Ding, d'autre part ;
– pour la période II les deux règnes suivants, soit la seule génération de Zu Geng et Zu Jia ;
– pour la période III les deux règnes suivants, soit la seule génération de Lin Xin et Kang Ding ;
– pour la période IV les deux règnes suivants, un par génération, ceux de Wu Yi et Wenwu Ding ;
– enfin pour la période V les deux derniers règnes de la dynastie, un par génération encore, ceux de Di Yi et de Di Xin (6).

Ce qui fait la solidité de la méthode, éprouvée par la convergence fort remarquable, sinon totale, des recherches de Dong Zuobin, Chen Mengjia, Shima Kunio, Jao Tsung-I et bien d'autres, c'est l'absence d'équivoque possible dans le classement des devins selon les cinq périodes ainsi délimitées ; autrement dit le fait avéré que les noms de devin ne peuvent être rattachés chacun qu'à une seule période, univoquement déterminée par la congruence sans faille des divers rapports chronologiques implicitement contenus dans les relations matérielles ou textuelles des inscriptions, les appellations posthumes, les styles graphiques. Dans ces conditions il est clair, et c'est le seul point qui retiendra ici l'attention, qu'il n'y a pas en principe de possibilité d'homo-

6 – Tout ceci est résumé par Dong Zuobin lui-même dans *Jiaguxue liushinian* (Taibei 1965), p. 70 et suiv.

nymie, dans les inscriptions, entre devins de périodes différentes : autrement, jamais la ventilation chronologique des noms de devins n'aurait abouti au moindre résultat.

Sans doute des désaccords subsistent-ils entre paléographes. Mais, mis à part des cas mineurs d'insuffisance de documentation ou de chevauchement de l'activité de certains devins sur deux périodes, ces désaccords portent principalement sur le sort de deux groupes particuliers de devins auxquels sont attribués des inscriptions qui ne sont pas sans anomalies : le groupe des devins Shi 自 , Fu 扶, Ye 叶 et Shao 勺 d'une part, ainsi que celui des devins Zi 子 , Wo 我 , Yu 余 , Chuan 𠂔 et Xi 𢍰 d'autre part. Dong Zuobin et Shima Kunio situent ces deux groupes dans la période IV (7) ; Chen Mengjia (8) et Jao Tsung-I (9) dans la période I ; quant à Kaizuka Shigeki et Itô Michiharu, tout en penchant eux aussi pour la période I, ils proposent, en insistant sur les anomalies des inscriptions en cause, que Dong Zuobin imputait à des interférences entre les traditions archaïsante et modernisante, de classer plutôt ces inscriptions à part comme enregistrant des oracles relatifs non pas aux affaires de l'État, mais aux affaires privées du roi d'une part, pour ce qui est du premier des deux groupes, et des princes d'autre part, pour ce est qui du second (10). Sans entrer dans un exposé circonstanciel de ces divergences, il suffira de remarquer que les ambiguïtés dont elles dérivent ne touchent pas le bien-fondé de principe de la méthode, nullement ruiné par quelque facteur inaperçu d'indétermination, mais la valeur critériologique de certaines données dont la composition atypique ouvre certaines alternatives d'interprétation.

En somme, les études approfondies de l'ensemble des rapports de chronologie au centre desquels se trouvent les noms de devins figurant dans les formules oraculaires, même si elles ne sont pas encore définitives, font d'ores et déjà ressortir que ces noms ne passent pas d'une période à l'autre, ne sont donc pas héréditaires, et ainsi ne sont pas des patronymes. Des exceptions peuvent se présenter, comme le nom de

7 – Cf. Dong Zuobin, *Jiaguxue liushinian* (Taibei 1965), p. 84-85 ; Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 34.

8 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 145 et p. 158.

9 – Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 657, p. 678, p. 687, p. 695, p. 707, p. 714, p. 727, p. 737, p. 748.

10 – Cf. Kaizuka Shigeki 貝塚茂樹 et Itô Michiharu 伊藤道治 , *Kôkotsubun dandai kenkyûhô no saikentô* 甲骨文断代研究法の再検討 (*Tôhô gakuhô* 東方学報 , no 23, Kyôto, Mars 1953), en particulier p. 72-76.

Yong écrit tantôt avec la clé de l'eau 泳 tantôt sans 永, et que Dong Zuobin rapporte dans le premier cas à un devin de la Ve prériode, dans le second à un autre de la Ière période (11). Mais, outre que ce double classement est contesté par Jao Tsung-I (12), et que la variation du graphisme rend d'ailleurs l'homonymie imparfaite, ce genre de coïncidence, pour autant qu'il reste exceptionnel, peut fort bien s'expliquer, comme l'observe Kaizuka Shigeki, par l'attribution, qui n'est pas sans exemple dans la Chine archaique, du nom personnel d'un ascendant à un descendant (13).

Un seul auteur est amené, pour des motifs tirés de considérations étrangères à la question et sur lesquelles nous reviendrons, à affirmer sans ambages que dans les inscriptions Yin les noms de devins sont des patronymes : Hayashi Minao 林巳奈夫 (14). Mais faute de pouvoir remettre en cause les analyses qui font apparaître les noms des devins, comme des noms individuels, il est contraint de supposer que les charges de devin devaient changer de famille d'une génération à l'autre, seul moyen d'expliquer l'absence de résurgence des prétendus patronymes sur plusieurs périodes consécutives. Une thèse est bien vaine qu'il faut étayer par une supposition qui en annule si exactement la portée effective. Supposition au demeurant absolument irrecevable : l'usage courant à la haute époque Zhou de confier au fils la charge du père défunt, remonte sûrement à l'époque Yin, sans qu'apparaisse aucune raison qui puisse faire croire au déplacement systématique de chaque office d'une lignée à l'autre, surtout pour les offices de devin, requérant de leurs titulaires une formation hautement spécialisée devant se transmettre principalement de père en fils. Si un petit nombre seulement de noms de devins nous étaient parvenus, l'absence de résurgence de ces noms sur plusieurs périodes pourrait être imputée à l'insuffisance de notre documentation ; mais le dossier tel qu'il existe est déjà trop important pour qu'une telle explication soit admissible.

Il est donc incontestable que les devins sont mentionnés dans les formules oraculaires par des noms individuels et non par des patronymes. Ne se pourrait-il pas, toutefois, que ces grands officiers aient quand même possédé des patronymes, omis pour des raisons litur-

11 — Cf. Dong Zuobin, *Jiaguxue liushinian* (Taibei 1965), p. 79 et 86

12 — Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 604-605.

13 — Cf. Kaizuka Shigeki, *Kyôto daigaku jinbun kagaku kenkyûsho zô kôkotsu bunji* (Kyôto 1960), p. 34

14 — Cf. Hayashi Minao 林巳奈夫, *In-Shû jidai no zuzô Kigo* 殷周時代の圖象記號 (*Tôhô gakuhô* no 39, Mars 1968), p. 48.

giques dans des textes de caractère rituel ? Un moyen de lever l'incertitude est d'examiner une catégorie spéciale d'inscriptions, non liturgiques, gravées sur des parties non utilisables pour la divination des pièces divinatoires : les *inscriptions apophysaires*. Ces inscriptions, placées dans le cas des os scapulaires sur la coupe de l'apophyse sciée de chaque omoplate, et dans le cas des écailles de tortue au voisinage du pont osseux reliant les deux écailles ventrale et dorsale, sont des inscriptions d'inventaire, composées de tout ou partie des éléments suivants (15)

- la date, en jour du cycle sexagésimal, de l'arrivée de la pièce ;
- l'origine de la pièce, précisée par un nom de personne, un nom de lieu ou les deux ;
- un verbe variable, qui a le sens de *présenter, offrir, faire venir, apporter* ;
- une expression numérique, dans laquelle entre souvent un spécificatif particulier s'appliquant aux omoplates ou aux écailles comptés par paires ;
- enfin la signature de celui qui a inventorié la pièce.

Telle est par exemple l'inscription de la pièce *Guo, 3, 19, 2* :

« Au jour *guiyou*, Dame Shang 商 a offert une paire (d'omoplates). Yong 永. »

Telle encore l'inscription de la pièce *Jia, 2935* :

« Au jour *yihai*, Dame Jing 井 a offert neuf paires (d'omoplates). Bin 宾. »

Telle encore l'inscription de la pièce *Cui, 1503* :

« Au jour *guihai*, Bei 𠣪 a fait venir de Yu 雩 dix paires (d'omoplates). Pin 品. »

Les trois signatures qui figurent dans ces exemples sont celles de personnages apparaissant sous le même nom comme devins dans des formules oraculaires de la 1ère période. Plus généralement, pour l'ensemble des inscriptions apophysaires connues, Jao Tsung-I compte trente-deux signatures différentes, dont vingt-cinq, soit plus des trois quarts, sont celles de devins déjà identifiés (16) ; reste un quart des signatures, sept en tout et pour tout, qui ne se retrouvent pas dans les

15 — Sur ce sujet, Dong Zuobin a publié deux études, la première en 1933, intitulée *Fu mao shuo* 帚矛說, et la seconde en 1954, intitulée *Gujiu keci zaikao* 骨臼刻辭再考, l'une et l'autre rééditées dans *Dong Zuobin xueshu lunzhu* (Taibei 1962), p. 489-530 et p. 1011-1024.

16 — Cf. Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 1191-1192.

formules oraculaires comme noms de devins, mais probablement parceque les inscriptions correspondantes n'ont pas été conservées. Il entrait donc dans les fonctions du devin, dont le titre de *shi* 史 dénote également les fonctions d'*annaliste* chargé de toutes les inscriptions, de procéder lui-même aux inscriptions d'inventaire portées sur les pièces divinatoires. Or, ce qui est ici surprenant, c'est de trouver une marque d'authentification officielle de mentions d'inventaire, autrement dit la marque d'une autorité compétente s'affirmant en tant que telle, sous la forme d'un simple nom individuel par omission de toute référence patronymique. Que dans les formules préliminaires des oracles, où le roi seul est mentionné ès fonctions, une telle référence, toujours plus ou moins honorifique, puisse être omise par respect pour les puissances transcendantes intervenant dans la chéloniomancie, cela se conçoit ; mais pas dans des inscriptions d'inventaire où l'officier responsable se signale de la même manière qu'à une époque plus récente il le ferait en imprimant sur la pièce un sceau officiel, lequel ne pourrait en aucun cas se réduire à un nom personnel. Il y a donc tout lieu de penser que si la référence patronymique n'est pas donnée dans ce dernier cas, c'est qu'il n'existe pas de patronyme ; autrement dit qu'il n'y a pas entre l'individu et la société d'articulation institutionnelle analogue à celle que représentera le clan à l'époque Zhou.

Il est vrai que sous les Zhou, même après son institution, le patronyme reste souvent omis dans les références anthroponymiques officielles, l'appellation personnelle suffisant à exprimer la personnalité sociale. Ne pourrait-on pas considérer que le nom individuel tel qu'il figure tantôt dans les formules préliminaires des oracles, tantôt dans les inscriptions apophysaires, comme ayant la nature de l'appellation personnelle ? Certainement pas, car il est dépourvu de l'élément originellement le plus caractéristique de telles appellations, l'appellatif de séniorité. La tradition classique reconnaît que la dualité du nom personnel et de l'appellation personnelle résulte des usages Zhou (17) ; et si certains vocables de séniorité se rencontrent dans les inscriptions Yin en tant que vocables de parenté, jamais ils ne s'y trouvent comme appellatifs proprement dits (18). Quant à l'objection que les Yin avaient peut-être leur manière à eux de composer des appellations personnelles, il faudrait y répondre que si un usage Yin analogue à l'usage ultérieur des Zhou avait existé, le premier se serait assurément

17 — Voir sur ce point le passage du chapitre *Tangong* 檀弓 du *Liji* concernant le nom personnel et l'appellation personnelle (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 317).

18 — On trouve dans les inscriptions oraculaires les vocables *xiong* 兄 *frère aîné* et *di* 弟 *frère cadet* (cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu*, (Pékin 1956), p. 485), mais seulement comme vocables de parenté, et nullement comme appellatifs.

maintenu sans que l'autre puisse se créer, étant donné le poids dont a pesé l'ensemble des traditions de la première des deux dynasties sur les pratiques de la seconde.

En vérité l'apparition de l'appellation personnelle est le prodrome de l'institution des clans, et il est normal de ne la constater que dans le cours de l'histoire des Zhou. L'évolution, partant de la reconnaissance du culte ancestral privé, c'est-à-dire de la consécration institutionnelle de la famille comme structure particulière, commence par le dédoublement du nom individuel en nom personnel, à fonction domestique, et appellation personnelle, à fonction sociale ; ensuite sont aménagées les structures claniques selon l'agencement des collèges cultuels. Avant cela, à l'époque Yin, la famille n'existe que comme un fait extra-institutionnel, chaque individu étant cultuellement immédiatement intégré à l'ethnie sans palier familial intermédiaire ; d'où vient que non seulement les patronymes n'existent pas, mais que, mis à part l'appellation posthume, chaque individu ne porte qu'un seul nom, que nous avons appelé *nom individuel* car il n'est ni le nom personnel ni l'appellation personnelle des Zhou, mais l'un et l'autre à la fois antérieurement à leur dédoublement.

Ce qui vient d'être constaté à propos des noms des devins, choisis pour cet examen car ils sont de loin les mieux connus, peut à bon droit être généralisé. Les devins étaient en effet à l'époque Yin des officiers aux responsabilités particulièrement importantes, et de rang sûrement fort élevé ; si leurs lignées n'étaient pas constituées en clans, c'est que nulle part ailleurs non plus des clans n'étaient formés.

Cependant, si tout le dessin des ramifications phylétiques de l'ethnie était ainsi effacé, comment celle-ci se trouvait-elle donc structurée ? A partir d'une autre sorte de ramifications, reproduisant sans doute de très près, au moins à l'origine, le schéma des embranchements de lignées, tout en leur étant fondamentalement hétérogènes : les ramifications géographiques de l'implantation territoriale de la communauté. Ces ramifications géographiques ne doivent pas être prises pour la structure que constitueraient les subdivisions administratives d'un pays. Elles ne forment pas un quadrillage de zones plus ou moins bien circonscrites, mais un réseau de liens rendant solidaires une multiplicité de points où sont fixés les sous-groupes de l'ethnie, réseau qui enserre d'ailleurs un certain nombre d'îlots étrangers débordés par l'expansion Yin et en voie d'assimilation. C'est l'absence d'autonomie religieuse qui maintient très forte la solidarité des multiples sous-groupes disséminés sur toute l'aire de souveraineté de la royauté Yin et empêche ceux-ci d'essaimer en collectivités prenant leur indépendance ; mais elle les empêche même de former des clans ayant chacun leur culte ancestral propre, de sorte que ces sous-groupes ne se constituent que sur une base géographique, et apparaissent, à ce point de vue, comme les prototypes des futures maisons seigneuriales Zhou. A un certain

nombre d'entre eux sont d'ailleurs, dès l'époque Yin, attachés des titres de type féodal ; pas à tous cependant, raison pour laquelle mieux vaut éviter de les traiter d'emblée comme les seigneuries de l'époque suivante. Aussi a-t-on ici substitué conventionnellement, pour l'époque Yin, à l'expression *maisons seigneuriales*, l'expression *maisons territoriales*, intentionnellement laissée plus vague.

Deux auteurs se sont livrés à des recherches approfondies sur les maisons territoriales Yin. Ding Shan 丁山, qui en 1947-1948 s'est efforcé d'en dresser la liste complète, puis Shirakawa Shizuka, 白川靜, qui, dix ans plus tard, a publié sept monographies historico-géographiques sur les plus importantes d'entre elles (19). L'un et l'autre qualifient de *clans* les collectivités qu'ils étudient, comme s'il allait de soi qu'elles avaient la même structure que les clans Zhou, ce qui d'ailleurs n'a été mis en question par aucun spécialiste. C'est sur ce point que nous allons reprendre leurs travaux en modifiant *a priori* leur terminologie et en voyant chemin faisant pourquoi cette modification s'imposait.

Ding Shan est parti de l'idée que tous les noms propres mentionnés en référence d'origine dans les inscriptions d'inventaire figurant sur les parties non utilisables pour la divination des pièces divinatoires étaient des noms de maisons territoriales. Il en voulait pour preuve qu'un bon nombre de ces noms propres étaient suivis d'un mot qu'il prenait pour le mot *shi* 氏 au sens de *nom de famille*, et dont il faisait un suffixe caractéristique de patronymes ; mais cette leçon n'a été admise par personne, le mot *shi* 示 étant ici unanimement reconnu comme un verbe signifiant *livrer* (20). Il n'en reste pas moins que les inscriptions d'inventaire des pièces divinatoires sont les plus dignes d'attention pour les indications qu'elles donnent sur les collectivités composant la nation Yin. En effet, elles trahissent l'institution d'une redevance spéciale d'écailles de tortue et d'os scapulaires dont la Cour faisait une consommation énorme pour l'exécution des rites de divination. Or les redevables ne pouvaient guère être que les collectivités, et non de hauts

19 Le travail de Ding Shan formait deux études qui ont été publiées à Pékin en 1956 sous un seul titre, celui de *Jiaguwen suojian shizu ji qi zhidu*. Les monographies de Shirakawa Shizuka ont paru dans les volumes V, VI, VII et VIII de la série *Kôkotsu kinbun gaku ronsô* (Kyôto 1955 à 1962)

20 - Cf Ding Shan, *Jiaguwen suojian shizu ji qi zhidu* (Pékin 1956), p 2-3 Sur le sens réel qu'il faut donner au mot *shi* 示 dans les inscriptions apophysaires, voir Jao Tsung-I (*Yindai zhanbu renwu tongkao*, p 1192), qui s'appuie sur une variante du texte de l'ode *Luming* 鹿鳴 du *Shijing* pour interpréter ici *shi* 示 avec la valeur de *zhi* 寘 *placer* et donc *apporter* (Cf *Shijing*, ed. *Shisanjing zhushu*, p 767)

personnages pris individuellement, ne serait-ce que parce que le caractère religieux de l'objet de la redevance mettait en cause des communautés : les os scapulaires devaient provenir d'animaux sacrifiés à l'occasion de cérémonies rituelles communautaires ; quant aux écailles de tortue, utilisées exclusivement pour la divination, elles n'avaient pas de valeur économique, et ne se prêtaient pas à l'accaparement privé.

Comment les inscriptions d'inventaire indiquent-elles donc l'origine des pièces divinatoires ? Soit par des noms propres de personnages titrés comme Zi Yang 子央 (Prince Yang), Zi Shang 子商 (Prince Shang) ou Fu Dan 婦妌 (Dame Dan), Fu Qi 婦杞 (Dame Qi) (21), certainement représentatifs de collectivités, ce qui pose d'ailleurs un problème sur lequel il faudra revenir en ce qui concerne les personnages féminins, beaucoup plus fréquemment mentionnés ; soit, et surtout, par des toponymes, dont plusieurs, comme Zhou 周, Quan 犬, Yang 羊, sont connus d'autre part comme étant identiquement les noms d'ethnies étrangères, ici mentionnées en tant que tributaires des Yin (22). Par analogie avec ces noms d'ethnies étrangères les toponymes relevant de la géographie du territoire propre des Yin apparaissent comme des noms de sous-communautés de l'ethnie dominante. Qui plus est, par analogie avec les noms des personnages titres, il semble bien que tous les toponymes pris comme noms propres de communautés servent tels quels à nommer les chefs de ces communautés pris individuellement. En tout cas, la complète similitude de construction des noms de personne et des toponymes comme sujets des mêmes verbes signifiant *livrer, présenter, faire venir* (des pièces divinatoires) révèle que les toponymes sont susceptibles de prendre sans la moindre circonlocution une fonction anthroponymique.

Cependant, les données fournies par les inscriptions d'inventaire ne sont pas aussi claires que le faisait croire à Ding Shan sa méprise sur le sens du mot *shi* interprété à tort avec la valeur de *nom de famille*. Une analyse plus circonstanciée est donc nécessaire, qui impose de faire

21 – Cf. Ding Shan, *Jiaguwen suojian shizu ji qi zhidu* (Pékin 1956), p. 7, pour les noms de Fu Dan et Fu Qi, p. 18, pour les noms de Zi Yang et Zi Shang.

22 – Voir le tableau dressé par Ding Shan (*Jiaguwen suojian shizu ji qi zhidu*, Pékin 1956, p. 17 à 27), où l'on fera abstraction du suffixe *shi* 氏 ajouté par erreur aux noms propres. Sur les exemples de noms propres d'ethnies étrangères, voir l'identification de Zhou 周 et Quan 犬 par Chen Mengjia (*Yinxu buci zongshu*, Pékin 1956, p. 291 et 294), celle de Yang 羊 par Jao Tsung I (*Yindai zhenbu renwu tongkao*, Hong-Kong 1959, p. 122).

entrer en ligne de compte des données complémentaires tirées des inscriptions oraculaires proprement dites. Les plus intéressantes à cet égard sont quelques exemples très significatifs, bien que rares et non dépourvus d'ambiguïté, de formules doubles d'appellation, composées d'un toponyme et d'un nom vraisemblablement individuel, celui-là étant construit immédiatement devant celui-ci comme le serait un patronyme. Une telle construction traduit l'existence entre les membres de la communauté locale de relations beaucoup plus profondes que celles qui rapprochent les individus peuplant simplement une agglomération.

Soit les formules d'appellation Zhi Ji 沚戛 et Xian Feng 霰鳳. Elles sont bien éclairées par le contexte de toute une série d'oracles gravés sur les pièces *Yi, 727*, *Yi, 6877* et *Xucun, 388*. Voici les inscriptions de la pièce *Yi, 727* :

«Au jour *wuyin*, divination, par le devin Ke 㱿, demande d'oracle sur ceci : Zhi Ji viendra-t-il ?

«Zhi Ji ne viendra-t-il pas ?

«Au jour *wuyin*, divination, par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Xian Feng viendra-t-il ?

«Demande d'oracle sur ceci : Feng ne viendra-t-il pas ?»

Et voici les inscriptions de la pièce *Yi, 6877* :

«Au jour *wuyin*, divination, par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Zhi Ji viendra-t-il ?

«Demande d'oracle sur ceci : Ji ne viendra-t-il pas ?

«Au jour *wuyin*, divination, par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Xian viendra-t-il ?

«Demande d'oracle sur ceci : Xian ne viendra-t-il pas ?»

Zhi est un toponyme bien connu, qui apparaît comme tel par exemple dans l'inscription suivante, de la pièce *Yi, 5303* :

«Au jour *jiwei*, divination, par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Faut-il ordonner à Jian 儉 d'aller à Zhi ?»

Zhi Ji est manifestement l'appellation d'un haut personnage, appellation formée d'un toponyme, traité comme serait un patronyme, et d'un nom individuel. Il s'agit de Ji de Zhi, maison territoriale dont Ji est sans doute le chef. Le parallélisme des formules appelle la même analyse pour l'appellation Xian Feng. La décomposition des formules est autorisée par le fait que dans les oracles négatifs, abrégés comme ils le sont souvent, les appellations se simplifient soit par chute du toponyme devant le nom individuel, Zhi Ji devenant Ji, soit par chute du nom individuel après le toponyme, Xian Feng devenant Xian. Dans ce dernier cas le nom communautaire suffit pour nommer un individu. L'homologie du nom de la maison territoriale avec un patronyme est flagrante.

Cette homologie est corroborée par l'existence de couples d'appellations doubles formées sur un même toponyme. Avec l'appellation de

Zhi Ji 沚𡕒 est couplée celle de Zhi Ge 沚戓 , figurant dans l'inscription suivante de la pièce *Zhuihe, 155* :

«Au jour *jiazi*, demande d'oracle sur ceci : le roi confiera-t-il une mission à Zhi Ge ?»

Zhi Ge peut également être mentionné par son seul nom individuel, comme dans l'inscription suivante de la pièce *Yezhong, 3, xia, 38, 1* :

«Au jour *yichou*, divination : le roi donc confiera-t-il une mission à Ge ?»

De même sont couplées les appellations de Wang Cheng 望乘 et de Wang Yang 望羊 . La première figure, en parallèle avec celle de Zhi Ji, dans les inscriptions de divers fragments composant l'ensemble reconstitué présenté à la planche no 12 du recueil *Bingbian* :

«Au jour *xinyou*, divination, par le devin Ke 㱿, demande d'oracle sur ceci : Ce printemps, si le roi suit Wang Cheng et attaque Xiawei 下𠂤(危?), sera-t-il favorisé de l'aide (des puissances transcendantes) ?

«Au jour *xinyou*, divination, par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : Ce printemps, si le roi suit Wang Cheng et attaque Xiawei, sera-t-il non favorisé de l'aide (des puissances transcendantes) ?

«Au jour *xinyou*, divination, par le devin Ke, demande d'oracle sur ceci : le roi doit-il suivre Zhi Ji ?

«Demande d'oracle sur ceci : le roi ne doit-il pas suivre Zhi Ji ?»

Le nom propre Wang 望 construit devant le nom individuel Cheng 乘 est un toponyme bien connu. Il est construit devant le nom individuel Yang 羊 dans l'inscription suivante, de la pièce *Yinzhui, 260* :

«Demande d'oracle sur ceci : Faut-il ordonner à Wang Yang 望羊 de revenir ?

«Demande d'oracle sur ceci : Ne faut-il pas ordonner à Wang Yang de revenir ?»

Wang Yang figure encore dans l'inscription de la pièce *Sheduo, 252*, cette fois apparemment en état de rébellion :

«Au jour *guisi*, divination, par le devin Ke 㱿, demande d'oracle sur ceci : Faut-il appeler Que 雀 pour une expédition militaire contre Wang Yang ?»

Le nom propre Que, qui figure également dans l'inscription précitée, est celui d'une maison territoriale Yin sur laquelle nous aurons à revenir. Il entre aussi dans une appellation double, celle de Que Ge 雀伐亍 , rencontrée par exemple dans l'inscription de la pièce *Yi, 6310* :

«Au jour *guimao*, divination, par le devin Ke 㱿, demande d'oracle sur ceci : Appeler Que Ge pour une expédition militaire contre

Xuan serait-il désastreux ? 12e mois.

«Ne pas appeler Que Ge pour une expédition militaire contre Xuan 亘 serait-il désastreux ?»

Un dernier exemple d'appellation double sera celui de Lin Shu 㐭 㚇, personnage important placé sur le même plan que Quanhou 犬侯, le Marquis de Quan, par rapport au corps des princes, dans plusieurs inscriptions comme celles des fragments *Qian, 5, 7, 7* et *Qian, 6, 51, 7* :

«Demande d'oracle sur ceci : Faut-il ordonner au corps des princes de se rendre à Zhou 周 avec le Marquis de Quan 犬 pour l'accomplissement des affaires royales ?

«Demande d'oracle sur ceci : Faut-il ordonner au corps des princes d'accompagner le Marquis de Quan et Lin Shu pour l'accomplissement des affaires royales ?»

Les formules qui viennent d'être présentées comme des appellations doubles ne peuvent-elles pas pourtant être considérées comme des toponymes de forme composée ? De tels toponymes existent. Certains sont facilement reconnaissables comme tels parce qu'ils comportent en préfixe un terme purement géographique tel que *Bei Nord, Nan Sud, Xia Bas* comme dans *Beizheng* 北奠 *Zheng septentrional, Nanzheng* 南奠 *Zheng méridional, Xiaxuan* 下亘 *Bas-Xuan*. D'autres sont plus difficiles à analyser comme Wozheng (ou Wo Zheng) 我奠, Zhizheng (ou Zhi Zheng) 之奠, composés de Zheng, qui est un toponyme comme le prouve les expressions précédentes, mais qui est aussi le nom individuel de Zi Zheng 子奠 Prince Zheng, précédé d'une part de Wo, d'autre part de Zhi, qui sont des pronoms, mais dont le premier est aussi attesté comme toponyme, ce qui pourrait bien être alors le cas de Zhi également (23). Si l'on pense avec Shirakawa Shizuka qu'il s'agit de toponymes analogues à Beizheng et Nanzheng, soit du Zheng (voisin ?) de Wo et du Zheng (voisin ?) de Zhi, plutôt que des individus Zheng de Wo et Zheng de Zhi, ne faudra-t-il pas de la même façon interpréter Lin Shu comme Linshu, le Shu (voisin ?) de Lin, et non comme l'individu Shu de Lin, puis encore Que Ge comme Quege, etc... ? Les toponymes composés peuvent d'ailleurs être encore plus complexes, dans des cas tels que celui de la formule Cha-Zhi-Hua 㭊疋化, qui prend aussi la forme de Cha-Hua-Zhi 㭊化疋.

23 - Le problème que posent ces noms propres composés sur le toponyme Zheng 奠 est exposé en détail par Shirakawa Shizuka dans sa monographie sur Zheng (Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, V, Kyôto, p. 30 et suiv.)

Cha est le nom d'une importante maison territoriale, de celles qu'a étudiées Shirakawa Shizuka, qui pense, non sans vraisemblance, que Hua et Zhi, noms propres ne se présentant isolément que sur de rares fragments lacunaires, sont des maisons territoriales secondaires dépendant de Cha assez étroitement pour n'être guère mentionnées seules (24).

Sans doute le risque de confusions entre appellations doubles et toponymes composés doit-il être pesé : mais le principe anthroponymique des appellations comportant d'abord un toponyme homologue d'un patronyme, puis un nom individuel, est indéniable. Il régit incontestablement des formules d'appellation légèrement différentes, où l'insertion d'un titre entre ce qui doit être le toponyme et ce qui doit être un nom individuel suffit à empêcher toute méprise. De telles formules, triples, sont beaucoup plus courantes que les formules doubles. Ainsi sont bien connues les appellations de Menghou Hu 蒙侯虎 (Hu Marquis de Meng), Youhou Xi 攸侯喜 (Xi marquis de You), Qihou Ju 杞侯[illegible] (Ju marquis de Qi), Yibo Shi 易白[illegible] (Shi comte de Yi), Erbo Gui 而白龜 (Gui comte d'Er), Songbo Wai 宋白歪 (Wai comte de Song) et d'autres du même genre (25), tout-à-fait semblables aux appellations des chefs des maisons seigneuriales Zhou. Ces appellations triples se simplifient elles aussi soit par chute du nom individuel, comme dans la formule Menghou 蒙侯 (marquis de Meng) (26), soit par chute du toponyme, comme dans la formule Hou Hu 侯虎 (Marquis Hu) (27). Les exemples de ces formes simplifiées sont beaucoup plus nombreux et variés, dans les inscriptions oraculaires, que les exemples des formes complètes. Notons en particulier que l'inscription de la pièce *Tianrang, 50*, mentionne un Bo Ji 白[illegible] (Comte Ji) dont le nom est écrit de la même façon que le nom individuel de Zhi Ji 沚[illegible], précédemment rencontré. Il s'agit sans doute du même personnage, chef d'abord non titré, puis promu comte, de la maison territoriale de Zhi 沚

24 – Voir sur ce sujet la monographie de Shirakawa Shizuka sur Cha [illegible] (Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, VIII, Kyôto 1958, p. 33 à 37).

25 – On trouvera les références concernant ces appellations dans Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki, 1958), p. 426 et suiv. pour les appellations formées avec le titre de *marquis*, p. 435 et suiv. pour les appellations formées avec le titre de *comte*.

26 – Cf. Rong Geng, *Yinqi buci* (Pékin 1933), no 641.

27 – Cf. Luo Zhenyu, *Yinxu shuqi jingcui* (Pékin 1914), no 7.

Le titre, lorsqu'il figure dans une appellation, prend ainsi la valeur d'un critère faisant ressortir comme toponyme le nom propre après lequel il est placé, et comme nom individuel le nom propre avant lequel il est placé, ainsi que l'a fait valoir Dong Zuobin s'appuyant à juste raison sur un usage absolument constant à travers toute la tradition chinoise si haut qu'elle remonte. (28). Comme le remarque Chen Mengjia, ce critère mérite d'autant plus d'être retenu pour ce qui est de l'époque Yin que dans les inscriptions oraculaires, si certaines appellations formées d'un nom propre précédant un titre peuvent réapparaître sur plusieurs périodes, cela n'a encore jamais été constaté pour celles qui sont formées d'un nom propre placé après un titre, et dont la nature de nom individuel reçoit ainsi confirmation (29). Shima Kunio conteste cependant le fait, en arguant du cas de l'appellation de Hou Wei 侯 敎 (Marquis Wei), relevée dans une inscription (*Fu, renming, 72*), émanant du devin Zhi 𣦵, de la 1ère période, et qui se retrouve dans une autre inscription (*Jia, 3483*) émanant, elle, du devin Fu 扶 , appartenant selon lui à la IVe période (30). Mais l'argument tombe dès lors que, selon la plupart des autres paléographes, le devin Fu, comme le devin Zhi, doit être en réalité classé dans la période I (31).

Reste toutefois que beaucoup de noms individuels, signalés comme tels par l'adjonction d'un titre en préfixe, apparaissent d'autre part comme toponymes (32), et que c'est surtout parce qu'il considérait cette dualité d'acception comme inadmissible que Shima Kunio a été amené à ôter toute signification à la position du titre par rapport au nom propre qui le suit, et à traiter comme un nom territorial tout toponyme associé à un titre, que celui-ci soit construit en préfixe ou en

28 — Cf. Dong Zuobin, *Wudengjue zai Yin Shang* 五等爵在殷商 (1936), rééd. dans *Dong Zuobin xueshu ronzhu* (Taibei 1962), II, p. 718 et 723.

29 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 331.

30 — Cf. Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), où l'argument qu'il existerait des cas de résurgence sur plusieurs périodes d'appellations formées d'un titre suivi d'un nom propre est énoncé p. 426, mais où ensuite le seul cas précis évoqué est celui du Marquis Wei 敎 , analysé p. 428.

31 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 183 (sur le devin Zhi) et p. 185 (sur le devin Fu).

32 — De nombreux cas d'ambiguïté entre toponymes et noms de personne, y compris des noms construits comme noms individuels, ont été relevés par Zhang Bingquan qui expose exhaustivement le problème dans *Xiaotun Yinxu wenzi, Bingbian* (Taibei 1957), I, p. 7-12.

suffixe. Revenons donc sur les appellations triples et leurs variantes simplifiées, qui ont une valeur exemplaire. Prenons le cas de l'appellation de Menghou Hu 蒙侯虎. Hu, il est vrai, se retrouve indiscutablement comme toponyme dans une inscription telle que celle de la pièce *Qi, 416* :

«Le lendemain, jour *xin*, le roi se trouvait à Hu虎 ».

Faudra-t-il pour autant interpréter la formule Hou Hu 侯虎 (*Qian, 4, 45, 1*) au sens de Marquis *de* Hu (Hu étant pris comme toponyme) plutôt qu'au sens de Marquis Hu (Hu étant pris comme nom individuel) ? Il faudrait alors interpréter Menghou Hu non pas au sens de Marquis Hu de Meng, mais au sens de Marquis *de* Hu de Meng, alors que la formule Menghou 蒙侯, Marquis de Meng, existe d'autre part (pièce *Jia, 3510*), et est incompatible avec l'interprétation supposée, à moins d'imaginer l'institution de sous-marquisats de marquisats, ce que rien n'autorise.

Le cas de l'appellation de Youhou Xi 攸侯喜 est exactement semblable, Xi apparaissant comme toponyme sur la pièce *Cui, 1211* :

«Au jour *wuzi*, divination. Le roi se trouvant au camp militaire de Xi 喜 , divination.»

Bien que Xi soit ici un nom de lieu, pas plus que dans le cas précédent cela ne peut justifier une interprétation du même nom propre Xi autre que comme nom individuel dans l'appellation triple Youhou Xi.

Et du moment que dans les appellations triples le nom propre articulé après le titre est nécessairement un nom individuel, par opposition à celui qui est articulé avant le titre et qui, lui, est nécessairement un toponyme, il faut bien continuer d'admettre la même distinction lorsque l'on se trouve en présence de formules doubles seulement auxquelles ne correspondent pas d'appellations triples, soit en raison de lacunes de notre documentation, soit parce que sous les Yin le titre de *marquis hou* n'est pas toujours attaché à un territoire.

Mais alors, cela revient à considérer que l'homonymie entre des lieux d'une part, et d'autre part, non seulement des collectivités locales désignées par des toponymes, mais encore des individus eux aussi dénommés par des toponymes, était possible, et même assez courante. Cette homonymie se constate d'ailleurs également dans la classe des noms de devins, reconnus comme noms individuels : par exemple le devin Xuan 亘 porte le nom du pays de Xuan, celui d'une ethnie ennemie des Yin (33) ; le devin Zhuan 專 porte le nom de la localité de

33 — Sur cette ethnie, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 275-276.

Zhuan (34). Il faut en trouver la raison, sous peine d'être acculé à la doctrine de Shima Kunio avec ses incohérences. Or, la recherche d'une explication conduit à distinguer deux éventualités qui l'une et l'autre doivent être prises en considération selon les cas.

D'abord, rien n'interdit de penser que des noms individuels ont pu être tirés de noms géographiques, seule explication possible de l'homonymie lorsqu'il s'agit de personnages qui, comme les devins attitrés, résidaient à la Cour, et ne peuvent donc pas être considérés comme représentant des communautés territoriales de même nom (35). Tels sont les noms de devins reconnaissables comme noms de montagne, ainsi que celui du devin Yue 岳 , ou comme noms de rivière, ainsi que ceux des devins Yong 泳, Mu 沐 , Shi 涿 (36). Il est vrai que le Ritualiste Zhou stipule que «pour nom personnel on ne prend ni le nom du pays, ni le nom (cyclique) d'un jour ou d'un mois, ni le nom d'une maladie cachée, ni le nom d'une montagne ou d'une rivière» (37). Voyons cependant comment ces règles sont expliquées par un grand officier de Lu nommé Shen Xu 申繻 , selon le *Zuozhuan* :

«... On ne prend pas le nom du pays, pas le nom d'une fonction, pas le nom d'une montagne ou d'un fleuve, pas le nom d'une maladie cachée, pas les noms d'espèces d'animaux domestiques, pas les noms des vases liturgiques ou des pièces de soie à offrir, car les Zhou honorent les esprits (des défunts) d'un tabou : le nom personnel est taboué après la mort. Donc, si on prenait le nom du pays (pour nom personnel), ce nom deviendrait périmé ; si on prenait le nom d'une fonction, cette fonction deviendrait périmée ; si on prenait le nom d'une montagne ou d'un fleuve, la tablette (devant laquelle se font les sacrifices) de cette montagne ou de ce fleuve deviendrait périmée ; si on prenait les noms des espèces d'animaux domestiques les sacrifices (dans lesquels ces animaux sont nommément indiqués comme victimes) deviendraient périmés ; si on prenait les noms des vases liturgiques ou des pièces de soie à offrir, les rites (pour lesquels servent ces objets indiqués par leurs

34 - Sur l'homonymie du devin Zhuan 專 avec une localité Zhuan voir Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 638.

35 - Il ne faut pas oublier qu'en dehors des devins attitrés certains personnages pouvaient intervenir occasionnellement comme devins, et figurer dans ce rôle sans pouvoir être distingués des devins attitrés dans les inscriptions. Il n'est pas impossible que ces personnages aient, eux, été éventuellement mentionnés du nom de la communauté territoriale à laquelle ils appartenaient chacun.

36 Cf Jao Tsung-I, *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 778 (sur le devin Yue), p. 606 (sur le devin Yong), p. 650 (sur le devin Mu) et p. 1110 (sur le devin Shi).

37 - Cf. *Liji*, ch. *Quli* (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 86).

noms) deviendraient périmés. Ainsi à Jin 晉 devint périmée la fonction de *chef des multitudes situ* 司徒, à cause du Marquis Xi 僖 (dont le nom personnel était Situ) ; à Song 宋 devint périmée la fonction de *chef des travaux publics sikong* 司空, à cause du duc Wu 武 (dont le nom personnel était Sikong) ; (chez nous, à Lu 魯) deux montagnes (celles de Ju 具 et d'Ao 敖) (ont eu leurs tablettes) frappées de péremption à cause de deux anciens princes, les ducs Xian 獻 et Wu 武 (dont les noms personnels étaient respectivement Ju et Ao). Voilà pourquoi les grands symboles ne peuvent être conférés comme noms personnels.» (38)

Il ressort de ces explications que l'interdiction de prendre les noms de certaines catégories d'objets, motivée par le souci d'éviter pour ces objets, particulièrement importants notamment sur le plan religieux, tout risque d'atteinte par le tabou des noms personnels des morts, ne peut être antérieure au tabou lui-même, en usage seulement sous les Zhou, voire guère plus tôt que l'époque des *Printemps et automnes* (39). *A contrario*, il est clair qu'auparavant les noms personnels devaient être assez couramment choisis parmi les noms d'objets de ces catégories. Pourquoi ? Parce qu'il s'agit de *grands symboles dawu* 大物 (40), significatifs de pouvoirs qu'il était tentant d'essayer de conférer, avec le nom, à celui que l'on baptisait : pouvoir tel que le pouvoir physique d'animaux comme le verrat ou le bélier ; pouvoir tel que le pouvoir politique attaché aux hautes fonctions ; pouvoir tel que le pouvoir magique attaché aux objets rituels ; pouvoir tel que le pouvoir secret des principes de morbidité ; enfin pouvoir tel que le pouvoir transcendant des génies des monts et des eaux, des dieux du sol nationaux. Shen Xu ne cite-t-il pas des exemples, devenus gênants, de ce qui était sans doute une ancienne habitude, en évoquant les noms personnels du Marquis Xi de Jin (qui régna de 840 à 822), du duc Wu de Song (qui régna de 764 à 748) ou des ducs Xian et Wu de Lu (qui régnèrent à la fin du Xe siècle et à la fin du IXe siècle), noms personnels tous octroyés à l'époque des Zhou occidentaux et donc avant la généralisation du tabou onomastique qui dut leur être appliqué sans doute

38 Cf *Zuozhuan*, à la 6e année du règne du duc Huan (éd *Shisanjing zhushu*, p 269).

39 Le *Shijing* ignore ce tabou, qui par conséquent ne doit pas être antérieur à l'époque des Zhou orientaux Cf Morohashi Tetsuji, *Shina no kazoku sei* (Tôkyô 1940), p 334

40 Sur le sens exact du mot *wu* 物 traduit ici comme *symbole*, cf *infra* p 225.

rétroactivement ? La tendance à rechercher des noms personnels de ce genre reste d'ailleurs très vivace. Le tabou n'ayant pas d'importance relativement aux noms géographiques étrangers, ceux-ci continuent de servir de noms personnels : Kong Yingda rappelle que le Marquis Dao 悼 de Jin 晉 (qui règna de 572 à 558) fut appelé du nom du pays de Zhou 周 ; que le Marquis Cheng 成 de Wei 衛(qui règna de 634 à 611) fut appelé du nom du pays de Zheng 鄭 ; que le Marquis Xuan 宣 de Wei 衛(qui règna de 718 à 700) fut appelé du nom du pays de Jin 晉 ; que le Marquis Hui 惠 de Chen 陳 qui règna de 533 à 506) fut appelé du nom du pays de Wu 吳 . D'autre part, le prince étant au-dessus du tabou des noms personnels de ses sujets défunts, que ceux-ci aient reçu par exemple des noms de montagne n'empêchait pas le prince de continuer d'honorer sous le même nom les dites montagnes, et l'on ne se privait donc pas de conférer de tels noms aux enfants autres que princiers (41), témoin le nom personnel de Confucius lui-même (42). Il ne faut donc voir aucune anomalie dans le fait que bien des noms personnels Yin, impossibles à interpréter autrement que comme des noms individuels, soient néanmoins également des noms géographiques.

Cependant, l'éventualité inverse doit également être retenue, à savoir celle qu'un nom de lieu soit dérivé d'un nom individuel. Éventualité particulièrement digne d'attention car elle favorise encore bien plus que l'autre l'équivoque, renforcée par le traitement des noms de maison territoriale à la manière de patronymes, qui fait prendre les maisons territoriales Yin pour des clans. Prenons pour exemples les noms des maisons territoriales de Zheng 奠 et de Que 雀 , parmi celles que Shirakawa Shizuka a étudiées. Cet auteur relève que les inscriptions oraculaires mentionnent un Zi Zheng 子奠 (Prince Zheng), et un Hou Zheng 侯奠 (Marquis Zheng) vraisemblablement identifiable au précédent (43) ; qu'elles mentionnent d'autre part un Ya Que 亞雀 (Marguillier Que) assez considérable pour avoir après sa mort bénéficié de sacrifices (irréguliers et tels que ceux que rece-

41 — Ceci est exposée par Du Yu dans une glose au passage cité du *Zuozhuan* (cf. éd. *Shisanjing zhushu*, p. 269).

42 — On a vu que le nom personnel de Confucius, Qiu, était homonyme du nom d'une colline de Lu. Cf. *supra*, note 43 du ch. IV.

43 — Respectivement dans les inscriptions des pièces *Yi, 8417* et *Lin, 2, 7, 3*, citées par Shirakawa Shizuka (cf. *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, V, Kyôto 1957, p. 1-2).

vaient les anciens ministres défunts) comme semble l'indiquer l'inscription suivante, de la pièce *Yi, 3478* :

«Au jour *yisi*, demande d'oracle sur ceci : demain, jour *bing*, faut-il sacrifier un homme à Ya Que dans une cérémonie *gao* 告 ?» (44).

Zheng et Que, construits après le titre de *hou marquis*, ou de *zi prince*, ou de *ya marguillier* sont des noms individuels. Or ces noms individuels deviennent des noms de sous-groupes Yin, ce qui est particulièrement flagrant dans le cas de la formule anthroponymique double Que Ge déjà rencontrée (45), dénomination d'un individu Ge du sous-groupe Que. Ces sous-groupes ne sont-ils pas des clans constitués par les descendances du Prince Zheng et du Marguillier Que utilisant, comme à l'époque Zhou, chacune le nom de l'ancêtre commun comme patronyme ? C'est là ce que pense Shirakawa Shizuka, qui le déclare expressément à propos de Ya Que :

«On peut penser qu'après sa mort son appellation de Ya Que (Marguillier Que) resta telle quelle son appellation posthume, et que ses descendants prirent le nom de Que.» (46)

Mais Zheng et Que sont indistinctement utilisés et comme noms de sous-groupe et comme noms de lieu, et se construisant dans ce dernier cas exactement comme n'importe quel toponyme, ce qui n'arrive jamais dans les textes Zhou pour des patronymes claniques. Dans l'inscription de la pièce *Cui, 305*, par exemple, le nom propre Zheng apparaît après la préposition *zai* 在 *à* dans une tournure locative dont l'emploi avec un véritable nom de famille n'a jamais été admis par l'usage ; jamais non plus l'usage n'a admis qu'un nom de famille soit purement et simplement complément direct du verbe *aller* comme l'est le nom propre Que dans la tournure *wang Que* 往雀 *aller à Que* qui figure dans l'inscription *Tie, 226, 1*. Plus significative encore est l'expression *Queren* 雀人 *homme(s) de Que*, figurant par exemple sur la pièce *Jia, 206*, et ayant d'ailleurs de nombreux homologues tels que *Guiren* 歸人 *homme(s) de Gui, Linren* 林人 *homme(s) de Lin, Geren* 戈人 *homme(s) de Ge, Meiren* 美人 *homme(s) de Mei* (47)

44 – Ya Que 亞雀 est mentionné de son vivant dans les inscriptions des pièces *Qian, 8, 13, 2, Yi, 3478* et *Kyôto, 379*. Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, VI, Kyôto 1957, p. 6-7.

45 – Cf. *supra*, p. 207.

46 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, VI, p. 7.

47 – Cf Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 605-606.

etc... Le mot *ren homme* n'est en effet en chinois jamais déterminé par un patronyme, alors qu'il reçoit couramment un toponyme comme déterminant. Les sous-groupes dénommés Zheng et Que ne tiennent donc pas leur nom directement de ceux des individus Zheng et Que qui ont pu les créer, comme s'il s'agissait de clans, mais seulement des localités où ils se trouvaient rassemblés et qui elles-mêmes ont pu chacune tirer son nom du nom individuel du personnage qui s'y était installé avec un groupe qu'il commandait. L'évolution d'un nom de personne en toponyme est un phénomène qui se constate en Chine également aux époques plus récentes, bien qu'alors non plus sur des noms personnels mais sur des noms de famille devenus des noms de village (48). Sous les Yin, les noms de famille proprement dits n'existent pas, et les maisons territoriales tirent probablement leur nom, dans des cas comme ceux de Zheng et de Que (49), du nom individuel de celui qui en est le fondateur ; mais comme fondateur de communauté locale et non pas comme fondateur de clan ; la preuve en est que les inscriptions dans lesquelles Zheng et Que apparaissent comme noms de collectivité sont de la même période, la période I, que celles où les mêmes noms propres sont des noms individuels : ce qui signifie que la communauté est constituée immédiatement, et donc autrement que pour la descendance du fondateur. Inversement, d'ailleurs, s'il arrive

48 - L'existence de village portant pour noms géographiques des noms de famille réflète, à l'époque classique, un phénomène tout-à-fait analogue aux modalités de l'extension de l'ethnie Yin à l'époque archaique : celui de l'expansion, sur de vastes régions, d'une même communauté familiale monolithique. Ce phénomène est particulièrement frappant sous les Han et à l'époque des *Six Dynasties*. Cf. Niida Noboru 仁井田陞, *Shina mibun hô shi* 支那身分法史(Tôkyo 1943), p. 130 et suiv.

49 - Le cas de Bi 畢 , par exemple, également étudié par Shirakawa Shizuka (cf. *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, VI, p. 63 et suiv.) est tout-à-fait semblable, et s'il n'a pas été ici associé aux cas de Zheng 奠 et de Que 雀 , c'est que la documentation épigraphique concernant le cas de Bi n'est pas toujours aussi nette, et se trouve donc moins susceptible d'exploitation théorique. De même encore le cas de Su 肅 (cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, VII, p. 1 et suiv.), encore plus mal présenté par la documentation existante Pourquoi dans tous ces cas un nom individuel a-t-il été substitué au nom de lieu primitif ? D'abord, il se peut que dans certains cas le toponyme n'ait pas existé , ensuite, nous avons vu que les noms individuels pouvaient eux-mêmes avoir été tirés de toponymes, et ceci explique peut-être que le génie local d'abord choisi comme patron personnel du personnage chargé de diriger l'installation d'un sous-groupe de la communauté Yin dans un endroit déterminé, ait été substitué comme puissance tutélaire de la nouvelle maison territoriale au génie autochtone, considéré comme moins puissant et évincé par la nouvelle entité appelée d'ailleurs.

que certains noms de maisons territoriales se retrouvent dans des inscriptions de périodes différentes, la plupart d'entre eux néanmoins ne se rattachent qu'à une seule période ; et cela prouve, compte tenu des lacunes de la documentation, que les sous-groupes de l'ethnie Yin étaient établis non pas comme des clans, dont les noms se seraient perpétués indéfiniment, mais comme des communautés locales, dont les noms changeaient lorsqu'elles étaient contraintes de passer d'un lieu à un autre, à la suite d'une inondation par exemple (50).

Au terme de cette exploration de l'onomastique Yin il convient de se demander si, du fait de ses nombreuses ambiguités empêchant la plupart du temps de savoir, en présence d'un nom propre, si celui-ci est un nom de lieu ou un nom de personne, et dans ce dernier cas s'il s'agit d'un nom individuel ou d'un nom de collectivité, cette onomastique ne fournit pas une base trop incertaine pour être exploitée sans risque de méprises. Après avoir minutieusement considéré tous les aspects de la question, à propos des problèmes de chronologie, Zhang Bingquan 張秉權 répond (51) que seules deux classes de noms propres se présentent assez clairement pour pouvoir faire l'objet d'analyses suffisamment sûres : d'une part celle des appellations posthumes, d'autre part celle des noms de devin, de laquelle justement nous ne sommes pas sortis pour établir que l'anthroponymie Yin était caractérisée par l'absence de patronymes proprement dits.

En dehors de ce cadre strictement limité, des homonymies de toutes sortes rendent effectivement le terrain des noms propres bien trop mouvant pour se prêter à des jalonnements chronologiques plus détaillés. Aussi lorsque Jao Tsung-I, dans son grand travail sur les devins, se donne licence de rapprocher des noms de personne bien caractérisés, figurant dans les formules préliminaires des oracles ou en signature des inscriptions apophysaires, leurs homonymes relevés dans les formules oraculaires proprement dites, il augmente considérablement la richesse de son dossier, mais au prix d'un notable élargissement des marges d'indétermination avec lesquelles il faut compter. Ses conclusions d'ailleurs, ramenant à la 1ère période, celle pour laquelle les noms propres sont les plus nombreux en raison de la plus grande abondance

50 -- La tradition veut que les Shang aient accompli huit migrations avant l'accession de Tang le Victorieux à la royauté (cf. *Shujing, préface*, éd. *Sanshijing zhushu*, p. 251-252), et ensuite cinq migrations encore avant leur installation à Yin (cf. *Shujing, préface*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 301). Si le centre rituel de l'ethnie a si souvent été déplacé, sans doute par suite des fluctuations du cours du Fleuve Jaune, *a fortiori* les sous-communautés devaient-elles fréquemment changer d'installation, pour des raisons naturelles ou stratégiques.

51 — Cf. Zhang Bingquan, *Xiaotun Yinxu wenzi, Bingbian, Shang*, I (Taibei 1957), p. 12

des documents, une proportion encore plus forte de devins connus, prêtent quelque peu à un confusionisme inquiétant (52). Cependant, lorsqu'il ne s'agit plus de calculs de chronologie, mais seulement de la lecture sociologique des données de l'onomastique, les ambiguïtés de ces données sont elles-mêmes riches d'enseignement pour autant qu'elles se présentent principalement comme des ambiguïtés entre toponymes et anthroponymes. Une telle équivoque n'est-elle pas au fond la meilleure preuve que le principe d'organisation de l'ethnie Yin était local et non clanique (53) ? L'étymologie du caractère *shi* 氏 , traduit par *maison territoriale*, va nous en fournir une dernière confirmation, tout en validant la traduction adoptée.

Xu Shen donne du mot la définition suivante :

«*Shi* est le nom donné dans la région de Bashu 巴蜀 (c-à-d. du Sichuan actuel) au surplomb d'une falaise penchant de côté et menaçant de s'écrouler. Le bruit de l'écroulement de ce surplomb s'entend à des centaines de *li* 里. Le caractère est de la classe des pictogrammes ; le trait oblique de droite est sa phonétique.»

Pour le grand étymologiste Han le caractère *shi* dériverait du caractère *shan* 山 *montagne* par renversement d'un quart de tour sur la droite ⾫ , d'où viendrait l'idée d'éboulement ; la prononciation, notée par le quatrième trait, additionnel (㇄), étant une onomatopée.

Duan Yucai 段玉裁 , dans son commentaire, confirme cette leçon qui fait de *shi* un synonyme de *shan montagne*, et ajoute que le sens de *nom de famille* serait un sens d'emprunt attaché primitivement au démonstratif *shi* 是 *ceci*, duquel il serait passé à *shi* 氏 *montagne* par glissement dû à l'homophonie. De ce dernier point, le célèbre commentateur Qing donne pour preuve l'interchangeabilité des deux

52 — Il ressort de l'ensemble de son ouvrage *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), que quatre-vingt un devins sont classés par lui dans l'époque de Wu Ding, ce qui paraît quelque peu excessif.

53 — Il ressort de la seconde partie du travail de Ding Shan, qui est une analyse des noms propres Yin (cf. Ding Shan, *Jiaguwen suojian shizu ji qi zhidu*, Pékin 1956, p. 59 à 159), que la plupart de ces noms propres se retrouvent en géographie historique comme noms de lieux. En cela l'onomastique Yin se distingue fort bien de l'onomastique Zhou, qui se prolonge dans la tradition ultérieure, inversement, surtout par des noms de familles, même dans le cas de toponymes originels, lesquels, après avoir été des noms d'apanage, deviennent souvent des patronymes de clans. Rien n'illustre mieux l'opposition entre la structure clanique de la société Zhou et la structure géographique des ramifications de l'ethnie Yin.

caractères *shi ceci* et *shi montagne* (au sens de *nom de famille*) dans l'épigraphie Han.

Cette doctrine a été renversée il y a une trentaine d'années par Guo Moruo, qui a démontré de façon décisive que les caractères *shi* 氏 *montagne* et *shi* 是 *ceci* étaient en réalité des doublets du mot *cuillère*, le premier se ramenant à une variante de *bi* 匕 , terme désignant une cuillère pointue et à manche incurvé, le second à une variante de *shi* 匙, terme désignant une louche ronde à manche droit (54).

Reste à savoir, ce sur quoi Guo Moruo ne s'explique pas, comment du sens de *cuillère* s'est opérée l'évolution aboutissant au sens de *nom de famille*. Or, et c'est ici que l'étymologie de Xu Shen, quoique superficielle et inexacte, reprend une valeur indicative, il semble bien qu'entre le sens primitif de *cuillère* et le sens dérivé au second degré de *nom de famille*, se situe un sens dérivé au premier degré, celui d'*élévation*, et plus particulièrement d'*élévation de terre*. En effet, puisque le sens de *nom de famille* est encore commun à *shi* 氏 variante de *bi* 匕 et à *shi* 是 variante de *shi* 匙 ainsi que l'atteste l'épigraphie Han, il a dû s'établir sur une couche de dérivés restés synonymes de chacun des doublets. Or, de la comparaison des deux familles de mots apparentées à chaque doublet, il ressort que les synonymes dérivant les uns d'un doublet, les autres de l'autre, participent tous d'une seule idée commune : celle d'*élévation*, et plus particulièrement d'*élévation de terre*. Ainsi le caractère *shi* 是 variante de *shi* 匙 augmenté du radical *main* signifie *lever ti* 提, augmenté du radical *tête* signifie *front ti* 題 , augmenté du radical *terre* ou du radical *pente* signifie *talus di* 堤 = 隄; quant au caractère *shi* 氏 variante de *bi* 匕 , augmenté du radical *esprit* il signifie *tertre* (du dieu du sol) *qi* 祇 , augmenté du radical *pierre* il signifie *rocher zhi* 砥 , et, comme l'autre, augmenté du radical *terre* ou du radical *pente* il signifie *talus* 坻 = 阺.

Si les doublets *shi* ont pu indistinctement être pris au sens de *nom de famille*, et de *famille*, c'est que d'abord ils avaient indistinctement servi à désigner le *talus*, le *tertre* sur lequel était groupée la collectivité

54 — L'étude de Guo Moruo figure dans les travaux dont il est l'auteur rassemblés sous le titre *Jinwen yushi zhi yu* 金文餘釋之餘 (1932), mais elle a été consultée pour le présent travail à partir des extraits qu'en a reproduits Li Xiaoding dans *Jiagu wenzi jishi* (Taibei 1965), VIII, p. 2679-2681.

de caractère essentiellement *local* ayant primitivement la fonction organique qui sera ultérieurement celle du clan: Que ni l'un ni l'autre des doublets ne soit employé avec ce sens dans les inscriptions oraculaires, contrairement à ce qu'avait cru Ding Shan, signifie simplement qu'à l'époque Yin les *maisons territoriales* se constituent seulement *de facto*, sans être très précisément définies par les institutions. A mesure que leur statut deviendra plus strictement réglé, que la reconnaissance de chacune d'entre elles dépendra plus rigoureusement d'un acte royal de fondation, elles se transformeront en *maisons seigneuriales*, en même temps que s'organisera la féodalité proprement dite.

Jusque là les maisons territoriales Yin ne sont que les points d'implantation spontanée de l'ethnie dans la grande plaine du Fleuve Jaune, sur les *hauteurs shi* 氏 où elles se trouvaient relativement à l'abri tant des inondations que des agressions de leurs ennemis. Leur nombre est difficile à évaluer à travers les inscriptions, puisqu'il est souvent impossible de distinguer un nom de collectivité d'un nom individuel. Ding Shan l'estimait à plus de deux cents (55). La plupart se composaient sans doute d'une quarantaine de foyers agglomérés autour d'une construction communautaire, à en juger par ce que l'archéologie a pu mettre à jour dans de nombreux sites d'époque (56). Ce qui retient de ne les considérer que comme de simples villages de peuplement plus ou moins hétérogène, c'est que la conscience de la consanguinité Yin devait être partout particulièrement renforcée par les principes de la religion ancestrale. Cependant, le culte ancestral était centralisé, exercé pour toute l'ethnie à la Cour par le roi, à l'exclusion, au moins jusqu'à une époque assez tardive, de tout autre culte familial particulier sinon funéraire. Où donc les maisons territoriales pouvaient-elles trouver l'expression de leur particularisme relatif ? Sur un plan différent de celui de la religion des ancêtres : le plan des croyances beaucoup plus mystérieuses aux génies des lieux non assimilés à des esprits ancestraux.

La trace de telles croyances sous les Yin existe, comme l'a montré Hayashi Minao (57), dans une catégorie de documents encore mal

55 – Cf. Ding Shan, *Jiaguwen suojian shizu ji qi zhidu* (Pékin 1956), p. 32.

56 - Cf. Kwang-chih Chang, *The Archeology of Ancient China* (New-York, 1963), p. 62-64. A vrai dire, la description citée ici en référence concerne un site de type Yangshao, mais les mêmes modalités d'organisation des communautés locales sont restées fixées sans évolution jusqu'à l'époque Yin incluse (cf. même ouvrage, p. 137)

57 -- Voir l'article de Hayashi Minao 林巳奈夫 paru dans le no 39 du *Tôhô gakuhô* (Kyôto, mars 1968), sous le titre *In-Shû jidai no zuzô kigo* 殷周時代の圖象記號 auquel ce qui suit doit beaucoup

élucidés aujourd'hui : les marques gravées sur bronze. L'examen de ces marques achèvera de nous renseigner sur l'organisation de l'ethnie, d'abord en complétant notre information sur les maisons territoriales, mais aussi en dévoilant l'existence de sous-groupes d'un autre genre, auxquels est appliqué à l'époque le mot *zu* 族, dans un sens cependant fort éloigné de celui de clan qu'il prendra sous les Zhou, sous-groupes que nous appellerons les *corporations* Yin.

Les marques des bronzes Yin, dont il a été question (58), figurent tantôt seules sur des pièces qui ne portent pas d'autre inscription, tantôt à la fin, ou plus rarement en tête, d'un texte inscrit. Elles sont soit simples, soit composées de plusieurs monogrammes. Chaque monogramme est lui-même formé d'un ou plusieurs éléments correspondant chacun à un caractère chinois, caractère qui cependant n'est pas toujours facilement reconnaissable car sa gravure est ici exécutée dans un style particulier, délibérément pictographique et très enjolivé ; en outre, ces éléments sont souvent imbriqués les uns dans les autres au lieu de se suivre linéairement comme dans l'écriture courante. Du moment qu'une pièce Yin est inscrite, il est exceptionnel qu'elle ne porte pas une marque ; cependant, marques et inscriptions n'existent guère que sur les bronzes de la fin de la dynastie, encore qu'une marque assez insolite ait été découverte sur une poterie exhumée dans un site du début de l'époque Shang fouillé en 1963, celui d'Erlitou 二里頭, à une dizaine de kilomètres à l'est du chef-lieu de canton de Yanshi 偃師, dans la province du Henan (59). Relevées également en grand nombre au début de l'époque des Zhou occidentaux, sur des pièces considérées de ce fait comme émanant de membres de l'ethnie Yin ralliés à la nouvelle royauté, les marques disparaissent ensuite assez vite, et il n'en subsiste plus que de très rares exemples sur les bronzes de l'époque des *Printemps et automnes*.

Alors que le nombre des inscriptions sur bronze ordinaires recensées comme datant des Yin ne s'élève qu'à environ deux mille cinq cents (60), il existe quelque quatre mille bronzes connus portant des

58 – Cf. *supra*, p.144

59 – Cette pièce, publiée dans la revue *Kaogu* (1965, no 5, Planche III), est citée et reproduite par Hayashi Minao dans son article (cf *Tôhô gakuhô*, no 39, p 94-95).

60 – Ce chiffre résulte de la somme approchée des 755 inscriptions publiées par Luo Zhenyu dans le recueil *Yinwen cun* (Pékin 1917) et des 1667 inscriptions publiées par Wang Chen dans son *Xu Yinwen cun* (Pékin 1935). Mais une grande incertitude règne sur les datations des bronzes de la fin des Yin et du début des Zhou.

marques (61). Ces marques se répartissent, mais très inégalement, en sept à huit cents types différents (62). La marque la plus fréquente est celle qui est connue sous le nom de *xizisun* 析子孫, selon la lecture, partiellement fautive, qu'en avait donnée Lü Dalin 呂大臨 au XIe siècle. Kaizuka Shigeki l'a relevée cent soixante-dix fois dans les recueils d'inscriptions Yin compilés par Luo Zhenyu et Wang Chen (63). Très fréquentes également sont les marques composées avec le caractère *ya* 亞. Mais il y a beaucoup de marques qui ne sont connues qu'à un ou deux exemplaires.

S'agit-il d'attributs individuels, comme l'indiquerait le fait que la plupart des marques n'apparaissent que sur très peu de pièces chacune, et comme le pense Jao Tsung-I entre autres (64) ? Ou s'agit-il d'attributs collectifs, ainsi qu'il semble à ne considérer que les quelques marques répétées à de très nombreux exemplaires, et, dans ce cas, de collectivités de quelle nature ? De clans familiaux, puisque les pièces marquées sont dédiées à des ancêtres, ainsi que le pense Hayashi Minao (65) ? Pour en juger, il est nécessaire de reconnaître d'abord de manière plus précise la finalité du marquage des bronzes.

Lorsqu'en 1930 Guo Moruo voyait dans les marques Yin des traces résiduelles de totémisme (66), bien qu'en se référant de manière assez hasardeuse à une catégorie de faits dont il n'a jamais été possible de trouver la trace véritable dans la Chine archaïque (67), au moins posait-il la question en termes adéquats. Il faisait apparaître le marquage

61 — Ce chiffre est donnée par Hayashi Minao (cf. *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 46).

62 — Estimation de Hayashi Minao (cf. *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 105).

63 — Voir l'étude spécialement consacrée à cette marque par Ogawa (= Kaizuka) Shigeki dans le *Tôhô gakuhô* no 9 (Kyôto, octobre 1938), p. 57-111, où la lecture *xizisun* de Lu Dalin est rapportée entre d'autres (p. 81).

64 — Pour Jao Tsung-I, en effet, les marques composées sont faites de l'association de plusieurs marques personnelles. Cf. *Yindai zhenbu renwu tongkao* (Hong-Kong 1959), p. 809.

65 — Cf. *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 101.

66 — Cf. Guo Moruo, *Yinyi zhong tuxing wenzi zhi yijie* 殷彝中圖形文字之一解 (paru dans le recueil *Yin Zhou qingtongqiming yanjiu* 殷周青銅器銘研究 de 1930), cité dans Rong Geng, *Shang Zhou yiqi tongkao* (Pékin 1944), p. 68-69.

67 — C'est la critique qui est faite à juste titre par Shirakawa Shizuka (cf. *Kodai In teikoku*, publié sous la direction de Kaizuka Shigeki, Tôkyô 1957, p. 297) à la thèse des marques comme signes totémiques.

des bronzes rituels non pas comme un marquage patrimonial, attestant leur appartenance soit à un tel individu, vivant ou décédé, soit à telle collectivité, familiale ou non, mais comme un marquage magique, garantissant l'efficacité surnaturelle des actes liturgiques auxquels ils servaient, et opéré d'ailleurs avec des signes différents de ceux de l'écriture courante. Ce qui restait obscur dans l'interprétation de Guo Moruo, à savoir l'articulation exacte de cet usage Yin sur des faits proprement chinois, a été excellemment élucidé par Hayashi Minao ; non sans que cet auteur, cependant, faute peut-être d'avoir reconnu ce qu'avait de valable un point de vue digne d'être retenu malgré la fragilité de la thèse du totémisme, ne revienne finalement, de façon inconsidérée, à traiter les marques comme des indicatifs d'appartenance, et d'appartenance familiale.

L'idée extrêmement judicieuse de Hayashi Minao fut de chercher une explication, à défaut d'aucun texte canonique concernant expressément les marques, à partir des indications très détaillées que les rituels Zhou donnent en revanche sur les drapeaux. Ces indications révèlent en effet le caractère magique de l'emblématique chinoise, dont il est dès lors permis de penser que l'armorial des bronzes est simplement une forme plus ancienne. Voici comment le Ritualiste expose l'armorial des drapeaux, à l'article du *Zhouli* concernant l'officier qui en est chargé, appelé *sichang* 司常 *maître des insignes* :

« Le maître des insignes est responsable des neuf drapeaux spécifiés quant à leurs noms et leurs emblèmes, et dont chaque espèce est attribuée à qui de droit pour l'exécution du service de l'État.

« Le soleil et la lune forment l'*insigne chang* 常 *(stricto sensu)* ;

« Les dragons enlacés forment l'*étendard qi* 旂 ;

« L'étoffe toute unie (rouge) forme la *bannière zhan* 旜 ;

« L'étoffe bariolée (des six couleurs) forme l'*emblème wu* 物 *(stricto sensu)* ;

« L'oiseau à queue courte et l'oiseau à queue longue forment le *pavillon yu* 旟 ;

« L'ours et le tigre forment le *drapeau qi* 旗 *(stricto sensu)* ;

« La tortue et le serpent forment le *fanion zhao* 旐 ;

« Les plumes entières forment le *pennon sui* 旞 ;

« Les plumes tronquées forment l'*enseigne jing* 旌 .

« Arrivé le moment de la grande revue (des armées) de l'État, (le maître des insignes) assiste le grand maréchal en disposant les drapeaux et les emblèmes : pour le roi il dresse le grand insigne ; pour les seigneurs il dresse les étendards ; pour les hauts dignitaires il dresse les bannières ; pour les officiers de tout rang il dresse les emblèmes (*stricto sensu*) ; pour les gouverneurs des villes il dresse les drapeaux (*stricto sensu*) ;

pour les chefs des cantons il dresse les pavillons ; pour les chefs de provinces extra-métropolitaines il dresse les fanions ; le char de route porte le pennon et le char de campagne porte l'enseigne.

«Tous (les drapeaux) portent (en outre) dessiné leur symbole propre : ceux des départements de l'administration portent chacun le symbole de la fonction du département ; ceux des circonscriptions portent chacun le symbole de la circonscription ; ceux des maisons (apanagées ou inféodées) portent chacun le symbole du titre de la maison.

«Toutes les fois qu'a lieu un sacrifice, (le maître des insignes) dresse pour chacun son drapeau.

«Lors des assemblées réunissant les hôtes (du dehors de la Cour), il fait de même, et il dispose deux enseignes en porte d'entrée.

«Lors des grandes cérémonies funèbres, il prépare l'enseigne inscrite de la formule nécrologique ; il établit en bon ordre les enseignes portées par les chars, et la procession des funérailles se fait dans le même ordre.

«Toutes les fois que les armées sont appelées en service, il dresse les enseignes et les drapeaux. Venu le moment de convoquer le peuple, il dispose le drapeau, puis l'abaisse.

«Il procède de même lors des chasses.

«Toutes les fois qu'a lieu un tir à l'arc, il prépare l'enseigne qui distinguera celui qui aura touché au but.

«A chaque saison de l'année il pourvoit au renouvellement des enseignes.» (68)

Il est clair que ce que représentent au premier chef les emblèmes, ce n'est pas telle ou telle autorité, tel ou tel corps constitué, dont ils seraient seulement les signes distinctifs, mais les puissances qui patronnent mystérieusement ces autorités ou ces corps constitués, rendant efficaces les opérations effectuées par ceux-ci à condition que soient observées les formes rituelles. Dans les sacrifices, les funérailles, les assemblées, le tir à l'arc, les revues, la guerre, la manipulation des drapeaux ne reste toujours du ressort du même spécialiste que parce que, plus encore que de signaux de commandements, il s'agit de manipulations magiques faisant entrer en jeu les puissances invisibles. L'emblématique chinoise ne comporte pas seulement deux termes, signifiant d'une part et signifié d'autre part, mais trois : le signifiant représente essentiellement un signifié par excellence, puissance mystérieuse qui double invisiblement l'attributaire du drapeau, et accessoirement seulement cet attributaire, qui n'est que le co-signifié trivial de l'autre. Autrement dit, l'emblème est séméiologiquement à deux faces, le signifié véritable se lisant à l'endroit tandis que le co-signifié ne se lit qu'à l'envers.

68 -- Cf. Zhouli, éd. *Sanshijing zhushu*, p. 998-1003.

Ceci se projette de manière frappante dans l'histoire étymologique du mot qui signifie *emblème* en chinois, le mot *wu* 物. Dans son acception usuelle, *wu* désigne également *les êtres* en général, comme dans l'expression *wanwu* les *dix-mille êtres*, c'est-à-dire tous les êtres de l'univers. Or, en langue classique, la graphie qui sert à l'écrire prend le radical du bœuf, et signifie encore *le bœuf*, ce qui a fait commettre par Xu Shen une grave méprise sur l'origine du caractère. «*Wu*, écrit-il dans son *Shuowen jiezi*, ce sont les dix-mille êtres ; le caractère dérive de celui du bœuf, avec l'élément de droite comme phonétique, car le bœuf est un être considérable ; le décompte des mouvements du Ciel et de la Terre part (d'ailleurs) de *l'étoile du bœuf tiré par le licou* (= Altaïr)».

En réalité, comme l'a montré Li Xiaoding 李孝定 (69), l'élément essentiel du caractère n'est pas le radical du bœuf, mais la phonétique *wu* 勿 (勿). Cette phonétique est le pictogramme d'une houe qui s'enfonce dans la terre, ce qui donne le sens premier de *terre labourée*, et ensuite le sens dérivé de *champ strié*, de *fond bariolé*. L'adjonction du radical du bœuf ne conduit pas au sens de bœuf tirant la charrue comme on pourrait croire, car ce caractère est beaucoup plus ancien que l'usage de la charrue tractée, mais au sens de *bœuf à la robe tachetée*, de telle sorte que cette graphie composée, prise par métonymie comme synonyme de la graphie originelle pour *ce qui est bariolé*, a évincé celle-ci dans l'acception indiquée. Or, c'est de *wu bariolé* que dérive directement *wu emblème*, à partir de *wu (stricto sensu) drapeau composé de bandes de couleurs différentes*, qui a d'ailleurs pour parallèle *wu fanion* marquant l'emplacement de tir au tir à l'arc, vraisemblablement parce que ces fanions étaient faits de bandes d'étoffe diversement colorées. Puis de *wu emblème* se fait le passage à *wu entités mystérieuses* signifiées par les emblèmes, telles que celles que le grand maître de la musique sait convoquer magiquement en modulant comme il convient les mélodies rituelles :

«... Avec une seule modulation il appelle les entités à plumage et les esprits des fleuves et des lacs ; avec deux modulations il appelle les entités à peau nue et les esprits des monts et des bois ; avec trois modulations il appelle les entités à écailles et les esprits des talus et des tertres ; avec quatre modulations il appelle les entités à pelage et les esprits des vallons et des steppes ; avec cinq modulations il appelle les entités à carapace et les esprits de la terre ; avec cinq modulations il appelle les entités à forme ancestrale et les esprits du ciel.» (70)

69 – Cf. Li Xiaoding, *Du qi shi xiaolu (Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo zhikan*, XXXV, Taibei 1963), p. 44.

70 – Cf. *Zhouli*, art. *Da siyue* 大司樂 (éd. *Sanshijing zhushu*, p. 807-808).

Enfin de *wu entités mystérieuses* l'évolution aboutit à *wu* tous les *êtres* de l'univers, co-signifiés triviaux des précédentes.

Cependant, le texte du *Zhouli* expose qu'étaient représentées sur les drapeaux deux catégories de symboles : d'une part des symboles généraux, communs à tous les drapeaux d'une même classe, le soleil et la lune pour les *insignes* du roi, dragons enlacés pour les *étendards* des seigneurs féodaux, la couleur unie (de la dynastie) (à savoir le rouge) pour les *bannières* des hauts dignitaires, le bariolage des six couleurs pour les *emblèmes* des officiers, etc... ; d'autre part des symboles particuliers propres à tel ou tel département administratif, à telle ou telle circonscription, à telle ou telle maison inféodée ou apanagée. Les premiers étaient naturellement des symboles de puissances majeures, régissant des ordres entiers de l'univers, les seconds des symboles de puissances mineures, régissant seulement tel ou tel secteur du monde. Par analogie, l'armorial des bronzes peut être considéré comme composé de la même façon d'emblèmes de deux sortes. Le décor général des pièces figure d'abord, lui aussi, des puissances mystérieuses universelles. Interrogé sur les neuf tripodes fondus par Yu 禹 le Grand, Wangsun Man 王孫滿, grand officier de la Maison royale Zhou répond ceci :

« Autrefois le pays des Xia 夏 possédait la vertu. Les pays lointains dessinèrent pour lui les *entités mystérieuses wu* 物. Il se fit offrir du métal par les gouverneurs des neuf provinces, et fit fondre sur des tripodes les symboles de ces entités. Le fait que les cent entités fussent ainsi représentées au complet permit au peuple de connaître les bons esprits et les mauvais génies. Dès lors le peuple pénétra au milieu des fleuves et des lacs, des montagnes et des bois sans rencontrer rien de néfaste, sans que les génies des montagnes et des eaux puissent le surprendre. Par là put s'établir la concorde entre le monde d'en haut et le monde d'en bas de manière à recevoir les grâces du Ciel. » (71)

Sur les bronzes Yin et Zhou le motif typique du Taotie 饕餮 n'est-il pas la représentation magique des cents entités mystérieuses en une seule ? Symbole universel, le Taotie, en effet, est formé des cornes du bœuf, des oreilles de l'éléphant, des griffes de l'oiseau, de l'œil de l'homme, de la crête du dragon (72).

71 — Cf. *Zuozhuan*, à la 3e année de règne du duc Xuan (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 866-867).

72 — Voir l'étude consacrée au Taotie 饕餮 par Tan Danjiong 譚旦冏 sous le titre *Taotiewen di goucheng* 饕餮的構成 dans le volume hors série no 4 (*Studies presented to Tung Tso-Pin on his 65th Birthday*) du Bulletin de l'*Academia Sinica* (Section d'Histoire et de Philologie), Taibei 1961, p. 271 et suiv.

Distinctes de la symbolique générale du décor, les marques spéciales sont homologues aux symboles particuliers figurés sur les drapeaux. Hayashi Minao a relevé une divergence significative des commentateurs anciens sur le point de savoir si ceux-ci étaient *dessinés hua* 畫, ainsi que le stipule l'article du *Zhouli* relatif au *maître des insignes*, ou bien *écrits shu* 書 ainsi que le stipule l'article du même ouvrage relatif au *grand maréchal*. Pour Du Zichun 杜子春 ces symboles devaient être les noms des titres ou des fonctions lisiblement écrits pour permettre l'identification des morts sur les champs de bataille, et le terme *hua dessiné* serait à prendre au sens de *tracer* des caractères courants ; mais selon Zheng Xuan il y avait des symboles *dessinés*, qui différaient des idéogrammes courants par un tracé en *volutes yunqi* 雲氣 (73). N'est-ce pas qu'en réalité ces symboles étaient des graphismes intermédiaires entre l'écriture et le dessin, précisément tels que ceux qui caractérisent les marques des bronzes Yin ? Parmi ces marques, Hayashi Minao a relevé par exemple vingt-quatre représentations d'animaux purement pictographiques, du dragon, du phœnix, du bêlier, du tigre, de l'éléphant, de la grenouille, de la tortue, du scorpion, etc... (74), qui font penser aux génies à plumage, à pelage, à écailles, à carapace dont parle l'article du *Zhouli* relatif au *maître de musique*, ou aux entités zoomorphes décrites dans de nombreux passages du *Shanhaijing*. Mais la symbolique des marques peut être beaucoup moins claire. Hayashi Minao pense, non sans raison, que certains graphismes mystérieux purement linéaires, en forme de tirets, de croix romaine ou de croix de Saint-André, de chevrons, à rapprocher notamment des hexagrammes du *Yijing*, sont aussi des symboles d'êtres fantastiques (75) : les Chinois ont toujours été très attentifs aux zébrures ou autres motifs linéaires des fourrures ou dépouilles d'animaux divers, aux tracés de leurs empreintes, qui ont dû être pris comme emblèmes des esprits incarnés par ces animaux, comme le confirme le fait que le mot *wu emblème* signifie premièrement *stries*. De tels motifs en stries seraient même ceux des symboles les plus anciens, de sorte que les décors linéaires des poteries préhistoriques pourraient s'interpréter comme les prototypes des marques des bronzes. Inversement certaines marques sont aisément reconnaissables comme des idéogrammes seulement légèrement transformés. Il faut se garder de les interpréter au pied de la lettre. L'idéogramme *hou marquis*, par exemple, ne doit-il pas, comme marque, être interprété comme une autre formulation du symbole des dragons enlacés réservé selon le *Zhouli* aux étendards des

73 — Cf. Hayashi Minao, *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 20.

74 — Cf. Hayashi Minao, *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 27-29.

75 — Cf. Hayashi Minao, *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 15-17.

marquis ? A partir de cette dernière question les analyses de Hayashi Minao, qui avaient été jusqu'à ce point suivies à peu près telles quelles, doivent être remises en cause parce qu'elles ne tiennent pas compte de l'écart séparant une formule emblématique d'une formule d'identification pure et simple, autrement dit d'une formule anthroponymique. Dans une marque, le monogramme correspondant à un titre n'est plus un titre mais l'emblème qui figure la puissance occulte dont dépendent spécialement les porteurs de ce titre. Un tel élément doit donc être considéré en lui-même, et non comme un simple affixe des autres monogrammes auxquels il est éventuellement, mais pas nécessairement associé. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle sa place, dans une marque composée, n'est déterminée que par des raisons d'équilibre graphique, équilibre parfois instable entre des graphies difficiles à emboîter et dont les positions réciproques peuvent varier, l'une se trouvant tantôt au-dessus, tantôt au-dessous, tantôt à côté de l'autre, sans que les dispositions puissent être inférées, ainsi que fait Hayashi Minao, des conclusions de principe du point de vue de l'onomastique (76).

Mais cet auteur en arrive à considérer les marques exactement comme des signatures. Il les classe donc en noms de lieux servant de noms de personnes, en noms de devins, en noms de personnages titrés de diverses catégories, puis, seulement pour une classe résiduelle introduite de façon assez incohérente après les autres, en noms de puissances spirituelles ou assimilés. Et, comme il arrive qu'une même marque soit apposée sur des pièces apparemment dédiées à un même ancêtre appelé *père* sur l'une, *grand-père* sur l'autre, il en conclut que ces signatures, identiques sur plusieurs générations (77), sont des noms de famille plutôt que des noms individuels ; conclusion qu'il généralise à l'ensemble des noms de personne Yin et en particulier, on l'a vu, aux noms des devins (78).

Dans le cadre d'une telle interprétation, les marques composées

76 — Hayashi Minao se fonde sur le fait que le titre *zi* 子 peut être dans les marques inscrit soit au-dessus, soit au-dessous du même nom propre, pour dénier que la place d'un nom propre soit avant, soit après le titre *zi*, en épigraphie, détermine ce nom propre comme toponyme ou nom individuel ; et il donne quelques exemples d'inversion des positions relatives du titre *zi* et du nom propre (cf. *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 63-64). Il est vrai que, pour reprendre le premier de ces exemples, dans l'inscription no 38 du recueil de Yu Shengwu, *Shang Zhou jinwen luyi* (Pékin 1957) le titre *zi* est placé au-dessus du nom propre Gong 龔 , alors que dans l'inscription no 525 du même recueil, le titre *zi* est placé au-dessous du même nom propre Gong ; mais, dans l'inscription no 122 du même recueil, le titre *zi* est cette fois placé à droite du nom propre Gong.

77 — Cf. Hayashi Minao, *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 13. La remarque en avait déjà été faite par Guo Moruo dans son étude sur les marques des bronzes.

78 — Cf. *supra*, p.

de deux, trois, quatre monogrammes posent un problème insoluble, car elles sont trop nombreuses pour pouvoir être toujours considérées, ce qui est l'opinion de Jao Tsung-I, comme émanant de plusieurs personnes associées pour la fabrication d'une même pièce, mis à part certains cas particuliers où sont manifestement associés une femme et son époux, ou plusieurs femmes. Hayashi Minao s'efforce donc de retrouver dans chaque espèce de marques composées un nom de famille composé, celui d'un clan formé soit par division d'un clan plus large, soit par fusion résultant de mariages, sans que des hypothèses de ce genre, si compliquées qu'il les construise, cernent jamais toutes les variantes existantes de la composition des marques (79).

Que beaucoup de marques correspondent à des noms de personnes, c'est l'évidence même. Mais dès lors qu'un élément d'appellation est transcrit dans l'écriture de caractère magique spécifiquement utilisée pour les marques, sa valeur anthroponymique est en quelque sorte mise entre parenthèse, et il devient l'emblème d'une puissance occulte dont est invoqué le patronage.

Ce patronage peut être d'abord celui dont se réclame une catégorie de personnages titrés dont le titre, de *hou* 侯 *marquis* ou de *zi* 子 *prince* ou de *shi* 史 *devin* etc..., transcrit dans l'écriture stylisée des marques, doit être tenu pour un emblème analogue aux symboles que sont sous les Zhou les dragons enlacés pour les seigneurs féodaux, la couleur rouge pour les hauts dignitaires, l'ours et le tigre pour les gouverneurs des villes etc... Un patronage personnel peut être également invoqué, et ce sera le sens des marques correspondant éventuellement à un nom individuel, dont la transcription stylisée a également valeur emblématique. Enfin, le patronage invoqué peut être celui d'une entité tutélaire d'une communauté, patronage principal de l'entité dont cette communauté est l'homonyme, mais aussi patronage secondaire de tel ou tel autre génie révéré par la même communauté.

Dans une même marque peuvent être réunis plusieurs emblèmes, non seulement si plusieurs auteurs se sont associés pour la fabrication de la pièce marquée, mais parce qu'un même auteur peut parfois invoquer plusieurs patronages : patronage personnel de l'entité dont il porte individuellement le nom, patronage dont il peut se réclamer du fait de son titre, patronage divers dont il peut se réclamer du fait de son appartenance à telle ou telle communauté déterminée. Rien n'interdit de penser que d'autres patronages pouvaient en outre être invoqués sur la pièce, au nom du dédicataire défunt. L'usage des emblèmes était assurément moins rigoureusement réglé pour les bronzes que, selon le

79 — Cf. Hayashi Minao, *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 84 et suiv.

Zhouli, pour les drapeaux, dont la fonction était naturellement différente.

Ici doit être envisagé le cas particulier des pièces royales. A n'en pas douter, celles-ci devaient être les plus nombreuses. Comment se fait-il donc qu'aucune marque ne soit identifiable comme émanant du roi ? Le fait serait inexplicable si les marques étaient des signatures. En revanche, si les marques sont des emblèmes, il se conçoit que le roi, sans utiliser d'emblèmes particuliers, recoure seulement à la puissante emblématique générale du décor des bronzes, peut-être caractérisée pour les pièces royales par certains traits dont la spécificité a jusqu'ici échappé à l'attention des archéologues.

Dans ces conditions, quels renseignements les marques peuvent-elles apporter ? Certainement aucune précision nouvelle sur l'origine et la nature des noms de personne, qu'elles reflètent de manière trop floue. Par contre, les marques donnent de la société Yin, sous l'éclairage des croyances magiques, une image plus ou moins complémentaire de celle qui se découpe sous l'éclairage de la religion des ancêtres.

Ainsi, dans les marques se retrouvent de nombreux toponymes repérés dans les inscriptions oraculaires comme pouvant être des noms de maisons territoriales. Cela n'apporte guère d'indices supplémentaires susceptibles d'aider à lever les ambiguïtés dues aux homonymies entre noms propres qui sont purement noms de lieux et noms propres qui sont aussi noms individuels ou noms de communautés locales. Mais pour ceux de ces noms, vraisemblablement les plus nombreux quoiqu'indéterminés, qui sont effectivement des noms de maisons territoriales, leur présence dans le contexte des marques, celui de toute la symbolique précédemment évoquée, signifie que l'appartenance à une même maison territoriale se nouait au niveau des croyances animistes aux génies locaux du genre des *wu*, les *entités* mystérieuses figurées par les emblèmes. La conjonction de telles croyances animistes et des pratiques funéraires tendant à évoluer en culte ancestral privé, dont témoignent les bronzes eux-mêmes, ne surprendra pas : ce syncrétisme est trop constant tout au long de la tradition chinoise pour qu'il soit utile d'insister.

Mais il y a plus. Les marques révèlent l'existence de certains groupes Yin constitués sur d'autres bases que les communautés purement territoriales.

Telle est d'abord l'interprétation qu'appelle la plus notoire des marques, la marque dite *xizisun* 析子孫 Kaizuka Shigeki (80) a montré en s'appuyant sur les textes des inscriptions qu'elle accompagne, que

80 — Cf. Ogawa (= Kaizuka) Shigeki, *Tôhô gakuhô*, no 9, p. 78 et suiv.

cette marque était utilisée par les *zi* 子 *princes*, les *xiaozi* 小子 *damoiseaux* et les *xiaochen* 小臣 *pages*. Il ne s'agit donc pas d'un emblème simplement de catégorie définie par un titre, mais de l'emblème d'un corps constitué de personnages titrés de plusieurs catégories. La plupart des paléographes, avec Kaizuka Shigeki, estiment que ce corps constitué est sans doute le même que celui qui est signalé dans les inscriptions oraculaires sous le nom abrégé de *duozizu* 多子族 *corps des princes* (81). Il s'agit non pas d'une *maison territoriale shi* 氏, mais d'une collectivité qualifiée de *zu* 族. Ce mot désigne les clans à l'époque Zhou, mais sous les Yin il est employé dans des expressions telles que *sanzu* 三族 *les trois corps*, *wuzu* 五族 *les cinq corps*, *wangzu* 王族 *le corps royal*, qui s'appliquent manifestement à des formations militaires comme l'attestent des inscriptions telles que celles de la pièce *Jia, 948* :

«Oracle du jour ...*xu*. Divination par le devin Ye 史 sur ceci : Si ordre est donné aux *trois corps*... (lacune pour : sous le commandement de) Zhi Ji 沚戛 ... (lacune pour : d'attaquer) (le pays de) Tu 土, recevrons-nous... assistance (des puissances transcendantes)?»

celle de la pièce *Hou, xia, 42, 6* :

«Or donc le roi de nouveau commandera-t-il les *cinq corps* dans une attaque contre le pays de Qiang 羌 ?»

celle de la pièce *Mingxu, 616* :

«Le corps royal poursuivra-t-il les gens du pays de Li 召 à... ?»

Le caractère *zu* est d'ailleurs le pictogramme d'un drapeau et d'une flèche, ce qui confirme clairement le sens étymologique de *corps de troupe*. Le corps des princes est donc formé par enrégimentement. Il était vraisemblablement composé de ceux des membres de la communauté Yin les plus proches du roi, et retenus auprès de celui-ci par des fonctions originellement essentiellement militaires. Précisément les vestiges des deux capitales successives de la royauté Yin, à Zhengzhou et Xiaotun, comprennent les restes de plusieurs édifices beaucoup plus imposants que des habitations ordinaires, et dont certains ont pu être les logements communautaires d'un tel corps directement attaché au service du roi (82). L'archéologie de Zhengzhou et de Xiaotun révèle

81 — Nous avons déjà rencontré cette expression dans les inscriptions des pièces *Qian, 5, 7, 7 et Qian, 6, 51, 6* précédemment citées (cf. *supra*, p. 208).

82 — Une trace de grand édifice a été retrouvée dans l'angle nord-ouest de l'ancienne capitale de Zhengzhou (Cf. Kwang-chih Chang, *The Archeology of Ancient China*, New-York 1963, p. 151), mais les vestiges les plus nombreux

en tout cas que ces capitales n'étaient nullement des agglomérations simplement plus nombreuses que les autres, mais des centres hautement organisés (83), dont l'urbanisation s'est développée par suite de l'extension des services, surtout religieux et militaires donc strictement réglés, du palais royal. Ainsi la croissance considérable de la maison du roi, jusqu'à la taille d'une ville restant cependant planifiée sur le modèle palatial, a entraîné, au sein de l'ethnie Yin, des regroupements d'un type nouveau, non plus commandés par les ramifications géographiques de la communauté, mais par la ségrégation fonctionnelle de l'entourage royal. Dans la mesure où cet entourage n'était pas composé seulement de dignitaires et d'officiers appelés individuellement à leurs charges, mais de masses entières de membres de l'ethnie retenus au service du roi, comme l'impliquent les dimensions des murailles de Zhengzhou s'allongeant sur deux kilomètres du Nord au Sud et sur dix-sept cents mètres d'Est en Ouest (84), ont pu en effet se former à la capitale des corps particuliers, d'abord militaires, et pour cette raison appelés *zu troupes*, mais qui dans le cas du *corps des princes* au moins ont ensuite acquis une nature beaucoup plus consistante socialement, puisqu'il y était procédé à un culte funéraire très suivi. Dans ce dernier cas nous rendrons le terme *zu*, conventionnellement, par celui de *corporation*. Celle des *princes* présente évidemment un caractère aristocratique. En existait-il d'autres du même caractère ? La question a été posée par rapport à la marque *ya* 亞 (85) dont la fréquence sur les bronzes, en particulier en conjonction avec un bon nombre d'autres monogrammes stylisés, prête à l'idée qu'elle était aussi l'emblème d'un corps constitué et pas seulement d'une catégorie d'officiers portant le titre de *ya marguillier*.

D'autre part, l'archéologie révèle encore que les services de la capitale comprenaient aussi des ateliers artisanaux de fondeurs, de potiers, de fabricants d'objets en os, établis à Zhengzhou dans des quartiers hors-les-murs où étaient aménagées des résidences d'un type

et les plus clairs de ce genre de construction ont été retrouvés à Xiaotun : huit dans le secteur A, huit dans le secteur B et six dans le secteur C, qui ne doivent pas être tous des temples, car les temples étaient vraisemblablement groupés au même endroit. Le plus grand de ces édifices mesurait 14,50 x 85m ; l'un d'eux a pu être reconstitué, celui dont les vestiges portent la référence A4. Cf. Cheng Te-K'un, *Shang China* (Cambridge 1960), p. 51-52.

83 — Cf. Kwang-chih Chang, *The Archeology of Ancient china* (New-York 1963) p. 157.

84 — Cf. Cheng Te-K'un, *Shang China* (Cambridge 1960), p. 40.

85 — Cf. Shirakawa Shizuka, dans *Kodai In teikoku* (publié sous la direction de Kaizuka Shigeki, Tôkyô 1957), p. 297.

normalisé particulier (86). N'existait-il donc pas également des corporations professionnelles ? C'est bien ce que semblent indiquer certaines marques ayant pour motifs des objets manufacturés tels que vases, armes diverses, chars, bateaux, etc... paraissant les emblèmes de telles corporations. Shirakawa Shizuka soutient cette interprétation, mais en pêchant par un défaut de rigueur qui lui fait prendre à peu près toutes les marques pour des marques corporatives (87), sans tenir compte du fait que la hâche, la hallebarde ou l'arc, par exemple, peuvent aussi bien servir d'emblème de quelque puissance tutélaire soit d'une maison territoriale, soit d'une catégorie de dignitaires ou d'officiers définie seulement par un titre et ne constituant pas une corporation à proprement parler. L'existence de corporations professionnelles parallèles à celle des *princes* doit être justifiée par quelque emploi attesté à leur sujet du terme *zu*. Les inscriptions oraculaires ne fournissent nulle part cette justification. Cependant, la preuve cherchée semble bien pouvoir être tirée d'un célèbre passage du *Zuozhuan* où sont qualifiés de *zu* des groupes d'individus de race Yin dont les noms propres, d'autre part, sont pour la plupart homonymes d'objet manufacturés et paraissent de ce fait indicatifs de corporations professionnelles. Il s'agit du rappel du partage effectué par le roi Wu, après sa victoire sur les Yin, entre les nouvelles seigneuries, d'un butin d'objets de grande valeur d'une part, et d'autre part d'éléments de la population vaincue qui étaient vraisemblablement des artisans capables de fabriquer de tels objets. Encore faut-il être sûr que l'Annaliste a employé ici le mot *zu* non pas dans son sens de *clan*, acception qu'il a normalement dans le *Zuozhuan*, et qui est retenue sans autre examen par tous les glossateurs contemporains de ce passage, mais dans son sens Yin de *corporation*, conservé dans quelque source ancienne utilisée pour la rédaction du morceau. Tel paraît bien être le cas, à en juger par le contexte, où d'ailleurs le mot *zu* réapparaît en revenant à sa valeur courante de *clan* :

«... (Le roi Wu) donna en partage au duc de Lu un grand char de campagne, un grand étendard, la pierre Huang 璜 de la maison souveraine des Xia 夏, l'arc Fanruo 繁弱 de Fengfu 封父 et six *corporations (zu)* du peuple Yin : celle de nom Tiao 條, celle de nom Xu 徐, celle de nom Xiao 蕭, celle de nom Suo 索, celle de nom Changshao 長勺 et celle de nom Weishao 尾勺. Il fit en sorte que soient constituées au premier chef leurs souches familiales (*zongshi* 宗

86 — Cf. Kwang-chih Chang, *The Archeology of Ancient China* (New York 1963), p. 151-152.

87 — Dans *Kodai In teikoku* (Tôkyô 1957), p. 299-300.

氏), que soient réunis leurs *collèges claniques (fenzu* 分族 *)*, et que soit prise en compte la masse de leurs membres selon les catégories (de leur parenté), de manière qu'elles eussent pour loi les lois de Zhougong, et pour pratique l'obéissance au mandat des Zhou...

«... Il donna en partage à Kangshu 康叔 un grand char de campagne, un drapeau multicolore, un fanion mauve, une enseigne garnie de plumes, une cloche sonnant à la note *dalü* 大呂 et sept *corporations (zu* 族*)* du peuple Yin : celle de nom Tao 陶, celle de nom Shi 施, celle de nom Fan 繁, celle de nom Yi 錡, celle de nom Fan 樊, celle de nom Ji 饑 et celle de nom Zhongkui 終葵 ...»(88)

Observons d'abord que, parmi les noms propres, Suo est l'homonyme de *suo corde*, Changshao, de *changshao louche allongée*, Weishao, de *weishao louche à manche*, Tao, de *tao poterie*, Shi, de *shi drapeau*, Fan, de *fan garniture de harnais*, Yi de *yi chaudron* et Fan de *fan claie*. Les autres noms propres semblent être de purs toponymes, mais sans doute s'agit-il de corporations installées dans les localités distinctes, ayant pris pour noms propres les noms de ces localités substitués à leurs noms professionnels, et se transformant ainsi en maisons territoriales : évolution très naturelle qui a d'ailleurs pu toucher même des groupes ayant cependant conservé leur nom professionnel devenu, lui, toponyme.

Quant au mot *zu* du texte, il est évident que lorsqu'il spécifie les six groupes Yin donnés à Lu et les sept groupes Yin donnés à Tangshu il ne peut avoir le sens de *clan* dans l'acception Zhou du mot, à savoir celle de structure familiale. En effet, l'Annaliste précise ensuite qu'il fut nécessaire de réorganiser ces groupes justement selon les structures de la famille, employant d'ailleurs alors de nouveau le mot *zu* (dans l'expression *fenzu collèges claniques*), cette fois au sens de *clan* familial. Aussi lorsque Zhang Guangzhi, par exemple, écrit à propos des dispositions particulières des résidences des fondeurs de Zhengzhou, en se référant au passage en cause du *Zuozhuan* :

«Ces faits semblent indiquer que les familles des métallurgistes étaient du type de la famille étendue, et que leurs membres appartenaient à une seule et même lignée, conclusion qui rencontre exactement ce qui résulte des annales quant à l'interdépendance des relations de co-descendance et des relations de cohabitation» (89), il extrapole

88 – Cf. *Zuozhuan*, à la 4e année de règne du duc Ding (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2002).

89 – Kwang-chih Chang, *The Archeology of Ancient China* (New-York 1963), p. 171.

indûment. Que les artisans constitués en ce que nous avons appelé *corporations* fussent parents les uns des autres, c'est certain ; mais ils l'étaient en tant que membres de l'ethnie Yin unifiée par un même et unique culte ancestral. Qu'en outre ils aient exercé leur profession de père en fils, c'est très probable : mais cela n'a nullement abouti à l'institution de l'organisation par clans de leurs professions en superposition à son organisation locale, parce que, et ceci a déjà été bien suffisamment souligné, le monolithisme cultuel s'y opposait. Le texte du *Zuozhuan* apporte une confirmation remarquable, non pas de l'existence de clans, mais au contraire de l'inexistence des clans à l'époque Yin.

Li Yanong 李亞農, lui, tire du texte l'idée qu'à la fin de la dynastie «l'organisation clanique des Yin était disloquée» (90). Mais de quel droit, sinon par préjugé, considère-t-il comme allant de soi qu'une telle organisation avait dû préexister à la situation qui résulte de ce que rapporte l'Annaliste ? Celui-ci ne précise-t-il pas parfaitement que l'organisation clanique des corporations Yin fut mise en place par application *des institutions Zhou* ?

L'introduction des institutions nouvelles dans les communautés Yin est attestée par l'apparition de l'anthroponymie de style Zhou dans des inscriptions de pièces portant encore des marques Yin mais datant de la dynastie suivante, telle que celle-ci :

«M (marque Yin illisible [illegible]). Ji 季 N (nom personnel illisible [illegible]) a fabriqué ce précieux vase *gui* 𣪘. Puisse-t-il en obtenir dix-mille années. Puissent ses fils et petits-fils l'utiliser éternellement comme vase précieux.» (91)

Cette inscription est suffisamment caractérisée comme d'époque Zhou par la formule finale de longévité de dix-mille années et de descendance éternelle, inusitée sous les Yin. Elle est particulièrement intéressante en ceci, qu'après une marque typiquement Yin, de quelque communauté territoriale ou corporative, apparaît une formule anthroponymique typiquement Zhou, composée d'un nom personnel précédé de l'appellation personnelle *Ji* 季 *Benjamin*, utilisée soit comme telle,

90 – Cf. Li Yaneng, *Yindai shehui shenghuo* 李亞農 殷代社會生活, dans *Li Yaneng shilunji* (Pékin 1964), p. 479 (note no 13).

91 – Cette inscription, rapportée dans Luo Zhenyu, *Sandai jijin wencun* (Pékin 1937), VII, fo 33 vo, est citée par Hayashi Minao (*Tôhô gakuhô* no 39, p. 10) en même temps que d'autres inscriptions du même recueil de Luo Zhenyu (*livre V*, fo 16 et *livre X*, fo 29) où la marque en question apparaît clairement comme marque; peut-être cette marque doit-elle être lue Fen 棼, par analogie avec la graphie du nom propre Fenquan shi 棼泉𠂤 de l'inscription oraculaire *Hou, shang, 15, 13*.

soit comme patronyme clanique, rien ne permettant d'en décider, mais dont l'usage est en tout cas corrélatif du régime des clans, totalement ignoré sous les Yin. Après la réorganisation des communautés Yin selon les institutions claniques des Zhou liées à la transformation du système cultuel, les marques subsisteront encore assez longtemps, à l'état de vestige des traditions antérieures, sur les bronzes fabriqués par les membres de l'ethnie vaincue assimilés, puis disparaîtront tout-à-fait, n'ayant plus aucune raison d'être après que se fut perdu le sentiment d'une attache locale ou corporative spéciale. Si les marques avaient été des emblèmes de clans familiaux, leur tradition serait demeurée vivante sous les Zhou, et aurait alors donné lieu à l'apparition, parmi les graphies stylisées caractéristiques, des patronymes claniques typiques *Bo Aîné, Zhong Puîné, Shu Cadet* et *Ji Benjamin,* qui au contraire ne se sont jamais traduites par des marques (92).

Pour en revenir au texte du *Zuozhuan*, et à la trace très nette qui s'y est conservée du sens ancien du mot *zu* dans son acception de *corporation*, cette survivance s'explique aisément. Le passage en question est manifestement dérivé du libellé originel du mandat d'inféodation du duc de Lu et du libellé originel du mandat d'inféodation de Kangshu. Ces libellés étaient certainement enregistrés sur des bronzes, malheureusement aujourd'hui perdus, mais qui ont dû se conserver longtemps ; assez longtemps pour que le rédacteur du *Zuozhuan* ait pu reprendre soit directement à la source, soit à une tradition très proche de la source, des éléments intégralement conservés de la rédaction d'époque de ces mandats. Le style du morceau, dans le *Zuozhuan*, n'est-il pas très proche du style épigraphique bien connu des formules de mandat ? Et naturellement, à l'époque, c'est-à-dire juste au lendemain de la victoire du roi Wu, les groupes de population Yin distribués entre les nouvelles seigneuries ont été spécifiés comme il était d'usage alors, en tant que *zu* au sens que les Yin donnaient à ce terme, au sens de *corporation*.

Il faut même aller plus loin, et se rendre compte que les Zhou, tout en faisant adopter une nouvelle structure de principe familial, et non plus corporatif, pour la subdivision des communautés, ont continué de se servir de l'ancienne terminologie, qui a simplement changé de sens. Voilà comment le mot *zu*, après avoir signifié d'abord *corps de*

92 — Hayashi Minao cite (cf. *Tôhô gakuhô*, no 39, p. 11) une appellation féminine, celle de Ji Jiang (Benjamine de nom gentilice Jiang), comme composant une marque, dans l'inscription du *Liang gui* 兩𣪕 rapportée par Luo Zhenyu (*Sandai jijin wencun*, VIII, fo 50). Mais l'appellation en question, bien que sa place tout à la fin de l'inscription soit analogue à celle d'une marque, n'est absolument pas transcrite dans le style spécifique des marques : elle est gravée en écriture courante, et fait partie du texte inscrit, même si sa place à la fin du texte, tout-à-fait insolite, pose des problèmes d'interprétation.

gène à celui-là, et même absolument aucun autre avant les derniers règnes de la dynastie. A supposer qu'aient existé des cultes non-royaux de même nature que le culte royal, les affaires de ces cultes eussent inévitablement suscité des interventions du roi, gardien du bon ordre religieux avant tout, dont il serait inconcevable qu'elles n'eussent pas été préparées par des demandes d'oracle dont la vaste documentation épigraphique aujourd'hui réunie comporterait des échantillons. Si l'argument paraît trop peu concluant parce que purement négatif, que l'on songe à ce qu'aurait d'incohérent l'institution d'un culte rendu par le roi aux illustres ministres défunts tels que Yi Yin 伊尹 si ceux-ci avaient pu être honorés par leurs propres descendants. Quand les Zhou voulurent élever les mânes de Zhougong Dan 周公旦 au rang de mânes royaux, ils ne leur firent pas rendre un culte par le roi, mais accordèrent aux descendants de l'illustre ministre le droit d'user du rite royal dans les cérémonies exécutées en l'honneur de leur grand ancêtre. Dans le cas de Yi Yin, il fallait bien que le roi lui-même lui rendît un culte, sinon il n'en aurait pas reçu du tout.

Les structures cultuelles Yin s'opposent fondamentalement aux structures cultuelles Zhou en ce qu'au lieu d'être savamment articulées comme ces dernières, elles sont tout d'une pièce, montées sur un seul axe ancestral et reposant sur l'institution d'un seul chef de culte. Cependant, un pareil monolithisme n'aurait pas manqué de se désagréger assez vite sans certains facteurs de compensation qui en assouplissaient relativement la rigidité. Les compensations à l'unicité de la lignée provenaient de la possibilité d'introduire dans la liste des ancêtres honorés du culte royal tous ceux, fussent-ils des ascendants indirects ou même des étrangers à la généalogie vraie du roi, qui avaient détenu le pouvoir souverain : et cela coupait court au départ de lignées séparées descendant de personnages qui pouvaient revendiquer les honneurs ancestraux posthumes. Quant aux compensations à l'unicité du chef de culte, elles venaient de l'association, à l'intérieur de certaines limites, des personnalités de haut rang de la communauté, à l'exercice des fonctions cultuelles essentiellement réservées au roi. De nombreuses inscriptions enregistrent des oracles relatifs à l'exécution de certains sacrifices aux ancêtres royaux par des officiants substitués au roi lui-même. Ce sont tantôt des dignitaires portant le titre de *zi* 子 *prince* :

« ... Faut-il appeler Zi Yu 子漁 pour qu'il sacrifie à Zu Yi 且乙 ?» (pièce *Qian, 5, 44, 5*) ;

« Faut-il que Zi Yu sacrifie à Zu Ding 且丁 ?» (pièce *Jian, 413)* ;

«Faut-il que Zi Yang 子央 sacrifie à Fu Jia 父甲 ?» (pièce *Qian, 6, 19, 6*) ;

«Demain, jour *yiyou*, faut-il que Zi Shang 子商 égorge une victime et fasse des libations à Fu Yi 父乙 ?» (pièce *Xu, 1, 28, 9*) ;

CHAPITRE VI

LE MARIAGE DANS LA CHINE ARCHAIQUE :
La théorie de Granet

Tout au long des analyses précédentes, les institutions du culte ancestral sont apparues de plus en plus clairement comme les pièces maîtresses de l'édifice social, au moins jusqu'au niveau où celui-ci a d'ores et déjà été étudié. Cette manière de voir est absolument conforme à la tradition chinoise, qui assied toute l'organisation de la société sur le système cultuel, bien qu'elle n'ait retenu de celui-ci que sa forme définitive, élaborée sous les Zhou, et ait perdu le souvenir de sa forme primitive, constituée sous les Yin. Cependant, peut-être précisément parce que le culte des ancêtres n'est représenté dans la tradition que sous une forme évoluée, son importance déterminante dans la génèse des institutions chinoises n'a guère été reconnue par la sinologie moderne. Celle-ci tend à le regarder seulement comme une construction secondaire, appuyée à des institutions plus fondamentales que, sous l'influence de L.H. Morgan elle a recherché du côté de la constitution de la famille selon les règles du mariage (1). Dans cette direction, les recherches des sociologues chinois n'ont pourtant abouti qu'à plaquer sur la société chinoise archaïque les idées les plus dépassées de l'ethnologue américain sur le développement des institutions matrimoniales vers la monogamie à partir d'un communisme sexuel primitif, par l'étape du régime des mariages de groupes (2). Quelques indices fort ténus ont servi de preuves : allusions classiques à un état primitif d'ignorance de toute filiation paternelle ou présence du radical de la femme dans la plupart des graphies de noms propres gentilices. Ces indices ont été interprétés comme les traces d'une organisation matriarcale vaguement définie par corrélation avec une situation hypothétique de promiscuité

1 — On pourra facilement constater cette influence, bien connue, de L. H. Morgan en Chine, par exemple dans l'ouvrage de Lü Zhenyu, *Shiqianqi Zhongguo shehui yanjiu* (Pékin 1934, rééd. 1940 et 1961), l'un des classiques chinois de la sociologie de la Chine primitive, où Morgan est constamment cité, sous la caution d'Engels.

2 — Cf. Lü Zhenyu, *Shiqianqi Zhongguo shehui yanjiu* (Pékin 1961), p. 43-44, ou Guo Moruo, *Zhongguo gudai shehui yanjiu* (rééd. Pékin 1960), p. 3-5.

sexuelle plus ou moins accusée, tenue pour originelle (3).

Chez Granet, la conviction que la génèse des structures sociales de la Chine archaïque est commandée par l'évolution des règles du mariage a quand même inspiré une doctrine beaucoup plus consistante, imaginée par l'extrapolation à la civilisation chinoise d'avant les Zhou des formes institutionnelles que prend l'échange des femmes dans certaines civilisations dites primitives, notamment celle de certaines peuplades aborigènes d'Australie. De telles extrapolations, auxquelles se livrait simultanément et dans le même esprit Katô Shôgen (4), ont été avancées sur une argumentation purement déductive ne tenant nul compte de ce que l'épigraphie commençait alors à révéler de la structure réelle de la société Yin. Elles pourraient de ce seul fait être tenues aujourd'hui pour non avenues si ultérieurement un sociologue chinois de formation ethnologique, Zhang Guangzhi 張光直, n'en avait repris le principe, moyennant un ingénieux ajustement aux découvertes des paléographes (5).

Pour établir la nature véritable des institutions matrimoniales de la Chine archaïque, afin surtout de faire justice d'interprétations qui donnent de la société Yin l'image déformée et incompatible avec le système cultuel puissamment unifié déjà reconnu, d'une ethnie scindée en sections exogamiques absolument dissociées, il faut donc reprendre la critique de la doctrine de Granet (6) avant d'essayer de dégager

3 — Cf. Guo Moruo, *Shi zu bi* 釋祖妣 (dans *Jiaguwenzi yanjiu* 甲骨文字研究, cf. *Moruo wenji*, vol. 14, Pékin 1963, p. 322-323. On verra dans l'article cité de Guo Moruo un excellent exemple de ce que sont les travaux modernes chinois sur la Chine archaïque : des recherches remarquables par la qualité scientifique de l'élaboration philologique des documents, mais aussi par la faiblesse des vues synthétiques, empruntées à la sociologie, ou à l'ethnologie occidentales, dans lesquelles est replacée cette philologie.

4 — Cf. Katô Shogen, *Shina kôdai kazokusei kenkyû*, Tôkyô 1940, p. 583 et suiv., qui, à la différence de Granet, cite ses sources ethnologiques : L. H. Morgan, naturellement, mais aussi Frazer, Rivers, Brown, etc... Cependant Katô Shogen ne s'est pas risqué à intégrer la thèse de l'existence en Chine d'un système d'échange des femmes à une réinterprétation générale de la sociologie de la Chine ancienne, et ne fait que présenter cette thèse en appendice à ses travaux sur l'organisation de la famille, sans qu'on voit très bien comment, à ses yeux, elle s'accorde avec les autres institutions de la famille chinoise.

5 — Le travail de Zhang Guangzhi 張光直 a paru dans le *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* (no 15, Taibei 1963) sous le titre *Shangwang miaohao xinkao* 商王廟號新考. Il sera examiné plus loin.

6 — Il s'agit ici de son ouvrage intitulé *Catégories matrimoniales et relations de proximités dans la Chine ancienne*, paru dans les *Annales sociologiques* (série B, fascicules 1-3, Paris 1939).

de la documentation oraculaire les indications qu'elle peut fournir sur le régime des mariages à cette haute époque, en réfutant les thèses de Zhang Guangzhi et des adeptes qu'a faits celui-ci. Après quoi nous verrons comment ont évolué les institutions en cause dans le cadre de la féodalité Zhou.

Pour Granet, l'évolution de la société chinoise archaïque s'est faite par le passage d'une forme préhistorique, marquée par les modalités de l'échange matrimonial des femmes, à une forme historique, seule marquée par les modalités du culte des ancêtres. L'historien ne pouvant connaître que cette seconde forme, c'est par l'analyse de certaines anomalies qui s'y signaleraient comme vestiges d'un état social plus ancien, qu'il serait possible d'inférer les traits essentiels de cet état précédent. Voici comment procède le raisonnement.

Dans une société dominée par le culte des ancêtres agnatiques telle que celle de la Chine féodale dont, pour Granet, les origines historiques se perdent au delà de l'époque des *Printemps et automnes*, on s'attendrait à trouver une organisation exclusivement basée sur la lignée et exprimée par un système de vocables de parenté reflétant principalement les rapports hiérarchiques formés selon les degrés de prééminence cultuelle, tels qu'ils résultent des règles de la dévolution des responsabilités liturgiques. Or, estime Granet, les faits ne répondent nullement à cette attente. D'une part on découvre dans la disposition des temples un ordre, influençant par ailleurs très généralement le dispositif de toutes les cérémonies collectives, et qui, au lieu de suivre simplement la succession des générations, distribue celles-ci alternativement sur deux côtés sur lesquels elles se regroupent en ensembles équilibrés : l'ordre *zhao mu* 昭穆 (7). D'autre part on s'aperçoit que les vocables de parenté reflètent, tout au moins dans la signification des termes élémentaires formant les noyaux des expressions composées, bien plus des groupements par sexe et par génération que des hiérarchies selon les axes de descendance. Ainsi, pour la génération immédiatement supérieure à celle du locuteur, n'existent à l'adresse des individus de sexe masculin que deux vocables : *fu* 父 *père* et *jiu* 舅 *oncle exclusivement au sens de frère de la mère* ; à l'adresse des individus de sexe féminin que deux vocables symétriques des précédents : *mu* 母 *mère* et *gu* 姑 *tante exclusivement au sens de sœur du père*. Quant à la génération immédiatement inférieure, les individus qui la composent sont tous appelés au moyen de quatre vocables de parenté seulement, réciproques des quatre précédents : le couple des vocables

7 – Cf. *supra*, p. 107 et suiv.

zi 子 *fils* et *nü* 女 *fille*, réciproque du couple *fu père* et *mu mère*, ainsi que le couple des vocables *sheng* 甥 et *zhi* 姪, que Granet interprète respectivement au sens de *neveu comme fils de la sœur exclusivement* et au sens de *nièce comme fille du frère exclusivement*, et qui est réciproque du couple *jiu gu oncle (frère de la mère) tante (sœur du père)* (8). D'où il résulterait que, le terme *fu père* désignant avec le père proprement dit aussi bien les oncles autres que les *jiu*, c'est-à-dire les oncles frères du père, et le terme *mu mère* désignant avec la mère proprement dite aussi bien les tantes autres que les *gu*, c'est-à-dire les sœurs de la mère, le père et ses frères devaient former un groupe exclusif de leurs sœurs et uni au groupe de la mère et de ses sœurs à l'exclusion de leurs frères, tandis que d'autre part les frères de la mère devaient former un autre groupe uni à celui des sœurs du père. Et Granet de conclure :

«Ainsi l'ensemble de la nomenclature (...) *semble* s'expliquer à partir de la division de communautés endogames en deux sections exogames, chaque section se subdivisant elle-même en deux de manière à distinguer les générations consécutives, et les mariages se faisant obligatoirement entre sections exogames et générations parallèles.» (9)

Pour désigner ce régime, Granet préfère à l'étiquette usuelle de régime des mariages entre cousins croisés celle de *chassé croisé matrimonial*. Soit A et B les deux sections d'une communauté organisée pour un tel régime ; le chassé-croisé s'y applique en ce que les fils des pères A entrent dans la section de leurs oncles maternels B dont ils épousent les filles, tandis que les fils de ces fils reviendront dans la section A de leurs grands-pères dont ils épouseront les petites filles. Voilà l'explication, proposée par Granet, du principe de l'alternance *zhao mu* comme exprimant une opposition entre les pères et les fils corrélative d'une assimilation des grands-pères et des petits-fils.

8 — L'exposé de ces éléments de la terminologie de la parenté se trouve plus précisément p. 163-164 dans le texte des *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939). Il faut cependant observer qu'en réalité la correspondance entre les quatre vocables de parenté de la génération supérieure et les quatre de la génération inférieure n'est pas aussi exacte que le prétend Granet: D'une part, le mot *zi* 子 *fils* s'applique proprement aussi bien aux filles qu'aux fils, bien que l'usage soit effectivement d'en restreindre l'emploi aux garçons (les enfants par excellence, les filles comptant peu), le mot *nü* 女 *fille* étant primitivement un terme appliqué au niveau de la génération du locuteur et signifiant proprement femme. D'autre part les mots *sheng* 甥 et *zhi* 姪 s'appliquent l'un et l'autre à des *neveux* (du sexe masculin), *sheng* désignant le fils de la sœur et *zhi* le fils du frère (cf. Feng Han-chi, *The chinese kinship system*, Cambridge Mass., 1948, p. 101).

9 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 166.

Un tel régime se caractérise d'autre part par l'égale force des liens utérins et des liens agnatiques :

«Ni la *préférence pour une filiation*, écrit Granet, ni même l'*idée de filiation*, ne commandent le système.» (10)

Par suite, ce système est incompatible avec celui de la famille agnatique, qui n'a pu se constituer que par destruction des échanges équilibrés du chassé-croisé : accaparement par le père des femmes (ses nièces) destinées à ses fils, lutte du fils pour posséder les femmes des pères, accroissement du prestige du *nom* patronymique par développement de la puissance de la lignée agnatique du père et du fils à travers leur rivalité, simultanément à la disparition de la lignée parallèle des tantes. Tous dérèglements entraînés, selon Granet, par le passage du style de vie agraire des communautés paysannes primitives au style de vie militaire des clans féodaux citadins.

Cependant, pense Granet, ces dérèglements n'auraient jamais pu se produire dans le système primitif d'une communauté à deux sections subdivisées chacune en deux selon les générations consécutives, beaucoup trop cohérent dans sa simplicité pour se prêter à des distorsions. Il a donc fallu une mutation préalable, rendant le système plus complexe, et par là plus facile à fausser. Or cette mutation est effectivement survenue : elle a consisté en un dédoublement des deux sections primitives en quatre sous-sections, chacune de nouveau subdivisée en deux selon les générations consécutives. Dès lors est apparu un système de transition, appelé par Granet le *système des retours différés*, la reproduction d'une même situation des parentés et des alliances au sein de la communauté se réalisant non plus après deux générations, le petit-fils s'assimilant à son grand-père, mais après quatre générations seulement, l'assimilation n'étant parfaite qu'entre l'arrière-arrière-petit-fils et le trisaïeul. Les traces du système transitoire des retours différés subsistent, aux yeux de Granet, dans le dédoublement du dispositif des temples en deux temples *zhao* et deux temples *mu*, dans l'extension du culte des ancêtres proches jusqu'à la génération du trisaïeul, enfin dans la série des quatre appellatifs personnels interprétés comme ayant été originellement des indicatifs de génération et de destination matrimoniale. Quant aux vocables de parenté, il est vrai qu'ils sont restés inchangés. Mais pour expliquer cette immutabilité il suffit d'admettre, ce qui est parfaitement plausible, que les hommes ont continué d'être prédestinés à épouser les filles de leurs oncles maternels, et les femmes les fils de leurs tantes paternelles. Dans ces conditions, en effet, même si le dédoublement des sections primitives entraînait la réduction du cousinage bilatéral des futurs époux à un cousinage unilatéral, aucune nécessité n'imposait aux hommes de faire

10 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 176.

la distinction entre les tantes paternelles, cessant d'être leurs belles-mères, et les épouses des oncles maternels, toujours belles-mères mais cessant d'être aussi tantes paternelles, puisque la séparation des sexes interdisait de toute manière aux hommes de s'adresser à ces deux catégories de proches : les hommes pouvaient continuer d'utiliser à leur égard, mais forcément à la troisième personne seulement, indistinctement, le vocable *gu*姑 *tante*, qui dans la bouche d'un locuteur masculin n'établissait pas une relation de parenté puisqu'il n'était pas corrélatif du vocable *sheng*甥 *neveu (fils de la sœur)*, celui-ci n'étant lié qu'au vocable *jiu* 舅 *oncle (frère de la mère)* ; et de même pour les femmes aucune distinction ne s'imposait entre les oncles maternels qui n'étaient plus leurs beaux-pères et les époux de leurs tantes paternelles, toujours beaux-pères mais cessant d'être oncles maternels : à l'égard de ces catégories de proches les femmes pouvaient continuer d'utiliser, indistinctement, toujours à la troisième personne, en raison de la séparation des sexes, le vocable *jiu* 舅 *oncle*, sans que celui-ci prenne valeur de créateur de parenté dans la bouche d'un locuteur féminin puisqu'il n'était pas corrélatif de *zhi*姪 *nièce (fille du frère)* lié seulement à *gu*姑 *tante (paternelle)*. Autrement dit la séparation des sexes était un empêchement assez puissant à l'établissement de relations, quelles qu'elles fussent, pour avoir pu contrarier l'émergence des relations de parenté nouvelles qui auraient normalement dû apparaître à la suite de la mutation du régime matrimonial.

Telle est la doctrine de Granet. En définitive, elle lie le culte des ancêtres à une organisation agnatique de la famille résultant elle-même de la désorganisation, à la suite de comportements «de démesure» présentés comme typiquement féodaux, de structures antérieures présentées comme typiquement paysannes et fondées, au lieu de la filiation, sur la prédestination matrimoniale. Si remarquable que soit cette doctrine par l'audace des conceptions théoriques qui ont servi à la construire (11), en revanche elle apparaît d'emblée comme marquée d'une gratuité stupéfiante par rapport à l'histoire de la société chinoise dont elle est censée fournir la clé. Toute la démonstration de Granet touchant une prétendue évolution du système paysan d'échange des femmes au système féodal agnatique repose en effet sur un anachronisme flagrant, qui tient à ce que l'ensemble de la documentation utilisée pour mettre en évidence les facteurs de cette évolution se rap-

11 – Lévi-Strauss a fait de la théorie de Granet une critique définitive sur le plan des principes sociologiques qu'elle met en jeu (cf. *Les structures élémentaires de la Parenté*, rééd. Paris 1968, p. 358 et suiv.). Il ne sera ici question que de la critique qu'appelle cette théorie du point de vue sinologique.

porte exclusivement à la période des Zhou orientaux, laquelle n'est nullement celle de la naissance, mais celle du déclin de la féodalité, plus ancienne en réalité d'un demi-millénaire. La civilisation purement agraire à laquelle se rattacherait le régime des prédestinations matrimoniales, et que Granet imagine surtout à partir de ses interprétations anticonfucianistes des pièces du *Guofeng* 國風, en situant donc sa disparition peu avant les manipulations que Confucius fit subir au *Shijing*, autrement dit vers l'époque du transfert d'Ouest en Est de la capitale des Zhou, ne peut appartenir à la période des Zhou occidentaux ainsi qu'il le laisse croire (12). En effet, c'est alors au contraire l'apogée de la féodalité. Bien plus, elle est même incontestablement étrangère à l'époque Yin, durant laquelle, nous le savons aujourd'hui, se forme l'embryon des institutions féodales. Par conséquent, qu'ait ou non existé dans la préhistoire une civilisation purement paysanne telle que celle dont Granet brosse l'image de couleurs empruntées à quelque poèmes archaïques pris au pied de la lettre et rehaussées de touches ethnographiques modernes, de toute manière entre cette civilisation et le développement féodal de la famille agnatique il existe une solution de continuité de plusieurs siècles. Toute l'armature diachronique de la théorie du sinologue français, se trouve ainsi ruinée.

Mais il y a plus étonnant. Granet a été entraîné, par le porte-à-faux historique de sa doctrine, à retourner tous les indices de corruption du milieu féodal que rapportent les annales pour la période des *Printemps et automnes*, de symptômes de dégénérescence qu'ils sont, en traits significatifs de la nature constitutive du régime agnatique, considéré par lui comme en formation à cette époque même. Dans des pages brillant surtout par le génie du paradoxe, il oppose à la morale officielle ce qu'il appelle le *dessous du jeu* ou *la morale de fêtes*, à savoir les fornications, orgies, vengeances, razzia, où il voit naître... le nouvel esprit de famille, dans la compétition des «Héros de la démesure pour grandir leur nom» (patronymique) ! (13)

N'y a-t-il pas cependant dans les thèses de Granet quelques points forts sur lesquels l'intuition aurait échappé aux pièges de l'imagination ? Cela paraît être le cas de quelques pièces de l'ouvrage, isolables du fallacieux contexte historique dans lequel elles sont noyées : l'interprétation de la nomenclature de la parenté, des pratiques anthropo-

12 — Granet ne précise jamais rien en matière de datation, par principe. Cependant, il ressort de ses interprétations du *Shijing* que c'est à partir de Confucius que la mentalité paysanne qui aurait inspiré les pièces du *Guofeng* aurait été systématiquement travestie selon la nouvelle idéologie du pouvoir féodal. Cf. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris 1929), p. 11-18.

13 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939) p. 129, et plus généralement tout le morceau sur la *démesure* et les *pratiques compensatrices* (p. 125 à 145).

nymiques et de l'ordre *zhao mu*, qu'il faut peut-être examiner de plus près. Le système chinois de la parenté sera étudié plus loin, et l'on verra alors comment il s'explique par le système du culte et non par celui des mariages. Examinons donc maintenant seulement les arguments tirés de l'anthroponymie et de l'ordre *zhao mu*.

Le patronyme est en Chine d'institution relativement tardive, on l'a vu, et ne se généralise guère avant l'époque des *Printemps et automnes*. Cela tient non pas à l'absence de la notion de filiation, impliquée d'autre part dans le principe du culte des ancêtres, qui est lui, bien plus ancien, mais à la forte prédominance de la conscience de l'appartenance à la communauté ethnique indivise sur la conscience de l'appartenance à une lignée propre. La trace de chaque lignée nouvelle s'efface en effet à mesure que cessent les liturgies limitées dans le temps du culte simplement funéraire ou du culte ancestral mineur. Mais, pour Granet, antérieurement à l'usage des patronymes devait régner, au lieu de l'idée de filiation, celle de la prédestination matrimoniale, dont à son avis les institutions du nom personnel et de l'appellation personnelle ne peuvent manquer de recéler le corrélatif onomastique : certains agencements de ces noms susceptibles d'en faire des indicatifs de génération et de groupe matrimonial, de même que les patronymes sont des indicatifs de groupes agnatiques. De tels agencements prennent des formes que Granet appelle des *devises* (14) car il s'agit de formules verbales servant d'*étiquettes* des groupes, et dont chaque mot est repris, dans l'ordre, à chaque génération, comme élément intégrant de toute la variété des noms personnels ou appellations personnelles des individus de cette génération dans le groupe étiqueté par la devise donnée. Un aspect essentiel de ces formules est que, composées de quelques mots seulement, elles constituent une série d'indicatifs de génération qui est naturellement récurrente : après l'emploi du dernier mot de la devise pour indiquer une génération déterminée, à la génération suivante sera réutilisé le premier mot, et ainsi de suite indéfiniment. Or, et ceci est capital, il va de soi que si de telles devises sont des indicatifs de prédestination matrimoniale, la raison de la récurrence de leurs éléments, autrement dit le nombre des mots dont elles se composent et que nous appellerons leur coefficient de composition, doit être congruente à la raison de la récurrence des conjonctures d'échanges matrimoniaux, à savoir la raison de la valeur 2 dans le cas de ce que Granet appelle le régime du chassé-croisé ou la raison de valeur 4 dans le cas de ce qu'il appelle la régime du retour différé.

Ceci étant établi, quelque chose rappelle-t-il effectivement un

14 – Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 93.

agencement en *devises* dans les noms personnels et les appellations personnelles ?

Relativement aux noms personnels, Granet évoque la coutume des *beifenzi* 輩分字 *graphies distinctives de générations*, très largement suivie aujourd'hui encore en Chine (15). Illustrons-la par un exemple bien connu : celui des noms personnels attribués dans la famille de Zhu Xi 朱熹, l'illustre philosophe Song (16). Dans cette famille, la *devise* était la formule de la succession ordonnée des cinq éléments : «*Bois-Feu-Terre-Métal-Eau*». Le nom personnel Xi 熹 de Zhu Xi est ainsi composé graphiquement du radical du *feu*, de même que devaient l'être les noms personnels de tous ses collatéraux de la même génération ; le nom personnel Shu 塾 de son fils Zhu Shu est ensuite composé graphiquement du radical de la *terre*, puis le nom personnel Jian 鑑 de son petit-fils Zhu Jian est composé graphiquement du radical du *métal*, et le nom personnel Qian 潛 de son arrière-petit-fils Zhu Qian composé du radical de l'*eau* ; quant à son père Zhu Song, il avait un nom personnel, Song 松, composé du radical *bois*. Il s'agit bien ici de ce que Granet appelle *les devises*, mais l'usage n'en est attesté, selon Gu Yanwu, qu'à partir de la dynastie des Jin (17). Granet, tout en reconnaissant «qu'il n'est sans doute pas antérieur à l'ère impériale», suppose néanmoins à cet usage des antécédents bien plus anciens. Cette extrapolation est-elle valable ? Peut-être. A condition cependant de ne pas changer subrepticement pour les besoins de la cause le sens du phénomène extrapolé : or le système des *graphies distinctives de générations* a toujours été utilisé afin de marquer les rangs dans les collèges cultuels (18) sans que jamais ne lui ait été associé aucun interdit de mariage. C'est d'ailleurs pourquoi la *devise* la plus fréquemment utilisée est, comme dans la famille de Zhu Xi, la formule des cinq

15 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 84.

16 — Cet exemple est cité, avec d'autres, par Morohashi Tetfuji dans *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p. 322.

17 — Cf. *Rizhilu*, livre XXIII, art. *Paihang* 排行 (éd. *Sibu beiyao*, fo 35).

18 — C'est la raison pour laquelle les érudits chinois en font une forme moderne de l'ordre *zhao mu*, ordre qui est pour eux exclusivement cultuel. Voir ce que dit à ce sujet du système des *beifenzi* l'érudit Wang Zongsu 王宗涑 dans son commentaire de l'article *zhao* 佋 du *Shuowen jiezi* (cf. Wang Zongsu, *Shuowen shuyi* 說文述誼 cité dans le *Shuowen jiezi gulin*, Shanghai 1928, vol. VII, p. 3621).

éléments, dont le coefficient de composition, de valeur 5, correspond exactement à la portée de l'organisation type du culte des proches ancêtres : quatre générations d'ascendants défunts au-dessus de la génération du chef de culte. Granet lui-même n'ignore pas ce fondement exclusivement cultuel des *devises* à l'époque classique (19) : de quel droit suppose-t-il que celles-ci dérivent d'un autre genre de devises autrement fondées ? Observons que dans le cas des formules fonctionnant en vue de l'organisation des collèges cultuels, la congruence du coefficient de composition de ces formules et de la raison de la récurrence des transformations du dispositif des divers cultes est pratique, mais pas indispensable, puisque la formule n'a de fonction qu'à l'intérieur du groupe familial, sans qu'il y ait lieu d'établir des correspondances fixes entre devises différentes. Toutes les devises n'ont d'ailleurs pas un coefficient de composition de valeur 5 ; certaines ont un coefficient de composition de valeur 10, de valeur 12, etc... (20) Si vraiment elles avaient l'origine que suppose Granet, il faudrait s'attendre que la plupart aient un coefficient de composition de valeur 4, souvenir de la tradition ancienne, et non de valeur 5, incompatible avec le régime des échanges matrimoniaux différés. Quant au fait que les mariages ne se décident jamais sans comparaison des noms personnels des futurs époux, il s'explique, tout-à-fait indépendamment de l'existence ou de l'absence de *devises*, par la simple raison que les noms personnels sont, on l'a vu, l'expression secrète de la destinée des individus, et qu'ils doivent donc être accordés entre conjoints.

L'argument tiré du système des *graphies distinctives de générations* dans les noms personnels est donc inconsistant. Comment Granet en tire-t-il un autre de l'institution des appellations personnelles ? «Dans le système archaïque, abandonné dès l'époque féodale, écrit-il, *un lot de quatre noms* (c'est Granet qui souligne) réapparaissant de façon cyclique renseignait sur les générations, et il y a des chances

19 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 84, où Granet reconnaît que le système des *beifenzi* se pratique dans le cadre d'une *communauté de culte.*

20 — Morohashi Tetsuji donne des exemples de *devises* constituées par la suite des caractères cycliques (*dix troncs célestes* ou *douze branches terrestres,* ou branches impaires des douze *branches terrestres*) pour la Corée, mais ces traditions coréennes sont évidemment d'origine chinoise (cf. Morohashi Tetsuji, *Shina no Kazokusei*, Tôkyô 1940, p. 326). On verra un autre exemple de *devise* de coefficient de composition de valeur 5 dans Niida Noboru 仁井田陞 *Shina mibunhô shi* 支那身分法史 (Tôkyô 1943, p. 794) : *zhi-yong-you-da-cheng* 志永有大成 *(la résolution persévérante donne de grandes réussites).*

qu'il correspondît à une devise caractérisant la famille» (21). Bien que ce lot ne soit pas autrement précisé, il ne peut s'agir que des quatre appellatifs préfixés sur les appellations personnelles proprement dites, *bo aîné, zhong puîné, shu cadet* et *ji benjamin*. Cette fois c'est la congruence du nombre 4 avec la raison de la récurrence des échanges différés qui a frappé Granet : mais où prend-t-il que les appellatifs de séniorité, dont il admet qu'à l'époque féodale «ils renseignent sur la place occupée à raison de l'âge» (22), aient été antérieurement utilisés d'une autre manière, cycliquement et pour renseigner sur les générations comme les éléments des devises ? Il est vrai que les appellatifs de séniorité sont incohérents si on les prend pour de véritables vocables de parenté ; cette incohérence vient du désordre introduit dans la terminologie de la parenté des frères germains et consanguins selon l'aînesse par les contradictions des usages successoraux (23), et nullement de ce que les indicatifs de rang d'âge seraient d'anciens indicatifs de génération détournés de leur fonction originelle.

Une thèse assez voisine de celle de Granet a cependant été soutenue plus récemment par un sinologue japonais, Egashira Hiroshi 江頭廣 (24). Cet auteur a essayé d'établir que les appellatifs de séniorité étaient en réalité des indicatifs matrimoniaux de génération utilisés dans le cadre des traditions seigneuriales de mariages entre cousins croisés. Retenant qu'ils sont attribués précisément au moment de la nubilité, il les analyse comme relevant de deux *devises*, pour parler comme Granet, chacune composée de deux éléments seulement, utilisés donc dans les appellations personnelles en alternance d'une génération à l'autre, ce qui correspond au *chassé-croisé* des femmes et non au *retour différé*. La première *devise* serait composée des termes *bo (aîné)* et *shu (cadet)*, la seconde des termes *zhong (puîné)* et *ji (benjamin)*. La démonstration procède sans peine, et pour cause, tant qu'il ne s'agit que de mettre en évidence les irrégularités qui peuvent inspirer un doute sur l'origine des appellatifs comme vocables de parenté ; mais dans sa partie positive, s'agissant de prouver d'abord l'alternance des appellatifs d'une génération à l'autre, puis le caractère exclusif de ceux de la première *devise* ou de ceux de la seconde dans un groupe familial donné, elle est d'une extrême faiblesse, qui ne résulte pas

21 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 93.

22 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 96.

23 — Cf. *supra* 63 et 64.

24 — Dans un article paru sous le titre *Azana ni tsuite* 字について, dans le volume XI du *Nihon chûgoku gakkai hô* 日本中国学会報 (Tôkyô 1959), p. 39-52.

seulement des insuffisances de la documentation exploitée, à savoir celle que fournissent le *Chunqiu* et le *Zuozhuan*.

La preuve de l'alternance des appellatifs n'est qu'esquissée sur l'étude de la distribution des appellatifs *bo* et *shu*, celle des appellatifs *zhong* et *ji* étant traitée par prétérition (25). Neuf sections de généalogie sont présentées comme exemples, mais toutes très courtes et lacunaires, non dépourvues d'anomalies par rapport à la thèse soutenue, et telles qu'y apparaît surtout l'appellatif *bo (aîné)* une génération sur deux, à la faveur de lacunes des documents sur les générations alternes. Encore faudrait-il savoir quels appellatifs portaient les frères des individus cités portant ceux de *bo* et de *shu*, rien n'étant évidemment prouvé tant que nous l'ignorons (26). Quant à la preuve que les *devises* s'excluaient l'une l'autre, Egashira Hiroshi s'efforce de la donner par un relevé des appellations personnelles connues pour les maisons seigneuriales de Lu d'une part, de Qi et de Song, partenaires matrimoniaux de Lu, d'autre part (27). L'exemple de Song n'est guère significatif, deux appellations comportant un appellatif de séniorité (celui de *zhong*) étant seulement citées pour cette maison seigneuriale. Reste Lu et Qi, pour lesquels respectivement une trentaine et une quinzaine d'appellations personnelles sont connues par les annales, comportant tel ou tel appellatif de séniorité. Egashira Hiroshi en fausse quelque peu la présentation en classant distinctement celles qui comportent le suffixe honorifique *fu père* et celles d'où ce suffixe est élidé, considérant abusivement que les premières sont d'un autre type que les secondes (28). Finalement, tous les appellatifs de séniorité, sans aucune exclusive, sont représentés à Lu, où cependant l'appellatif *shu (cadet)* est beaucoup plus fréquent que les trois autres ; à Qi, c'est l'appellatif *zhong (puîné)* qui est nettement le plus fréquent, tandis que, à travers les années, seul l'appellatif *ji (benjamin)* apparaît en

25 — Cf. *Nihon chûgoku gakkai hô*, XI (Tôkyô 1959), p. 46.

26 — Si les appellatifs sont des indicatifs de génération, tous les frères doivent porter le même appellatif : jamais rien de tel n'apparaît nulle part dans la Chine ancienne.

27 — Cf. *Nihon chûgoku gakkai hô*, XI (Tôkyô 1959), p. 46-47.

28 — Egashira Hiroshi distingue trois sortes d'appellations personnelles : celles qui sont formées avec l'un des quatre appellatifs de séniorité, qui sont à ses yeux plus spécialement des indicatifs matrimoniaux ; celles qui sont formées avec le suffixe *fu* 父, et celles qui sont formées avec le préfixe *zi* 子. En réalité, nous avons vu que sous les Zhou orientaux le préfixe *zi* tend à se substituer aux appellatifs de séniorité, et que le suffixe *fu* tend à disparaître ; mais ce suffixe ne caractérise nullement une catégorie particulière d'appellations personnelles : tantôt il est présent, tantôt il est élidé, mais il fait pendant aussi bien aux appellatifs de séniorité qu'au préfixe *zi* (ceux-ci pouvant d'ailleurs de leur côté faire également objet d'élision). Cf. *supra*, p. 171.

outre, en de rares exemples dans ce pays, ce qui semble donner raison à Egashira Hiroshi. Mais il est facile de retrouver à travers d'autres sources des emplois attestés également à Qi des appellatifs *shu (cadet)* et *bo (aîné)*, dont l'absence, dans le *Chunqiu* et le *Zuozhuan* pour les membres de l'aristocratie de Qi, ne peut être que fortuite. Ainsi de Bao Shu 鮑叔 avec lequel avait travaillé Guan Zhong selon le *Shiji* (29) ; ainsi de Shu Yi 叔乙, cité comme le futur duc Yi, troisième duc de Qi, par Zheng Jiao 鄭樵, selon une formule anthroponymique où manifestement Shu est l'appellatif et Yi le nom personnel ; ainsi de Mu Bo 穆伯, également cité par Zheng Jiao, comme fils du frère de Shu Yi, Jizi 季子, selon une formule anthroponymique où manifestement Mu est une appellation posthume et Bo l'appellatif (30). En définitive, le seul fait patent qui ressort de la comparaison statistique est la fréquence particulière de l'appellatif *shu* à Lu et de l'appellatif *zhong* à Qi, donnée qui a sans doute inspiré à Egashira Hiroshi ses hypothèses, mais qui doit s'expliquer en vérité tout simplement par la prédominance à Lu de l'influence des ritualistes de l'École formaliste, et à Qi de l'influence des ritualistes de l'École substantialiste (31), situation parfaitement conforme à ce que nous savons des traditions culturelles de ces deux pays.

En somme, aussi bien dans les appellations personnelles que dans les noms personnels, la supposition de quelque agencement analogue à ceux que révèle l'onomastique des sections matrimoniales de certaines peuplades d'Australie ne relève que d'une idée préconçue.

Que dire maintenant de l'interprétation de Granet de l'ordre *zhao mu* ? Cet ordre, nous le savons, est proprement un ordre des temples, des tablettes ancestrales et des tombes, placés alternativement d'une génération à l'autre en position *zhao* ou en position *mu*. Cependant, ainsi que le note Granet, «il ne s'agit pas d'une simple question d'architecture» (32), car cette distribution par côté *zhao* et *mu* s'applique aussi à toute la parenté qu'elle organise en fonction du cérémonial des sacrifices, comme le stipule le Ritualiste au chapitre *Ji-*

29 — Cf. *supra*, p. 184.

30 — Cf. *Tongzhi, quan* XXVII (éd. Taibei 1959), p. 456.

31. — On a vu en effet (cf. *supra*, p. 64-65) que les Substantialistes donnaient l'appellatif *zhong* à tous les cadets, sauf à l'avant-dernier, auquel était donné l'appellatif *shu*, tandis que les Formalistes inversement donnaient l'appellatif *shu* à tous les cadets sauf au second, auquel était donné l'appellatif *zhong*.

32 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 3.

tong 祭統 du *Liji* :

«Or donc, lors des sacrifices, la disposition est celle de l'ordre *zhao mu*. L'ordre *zhao mu* est l'ordre selon lequel sont séparés les pères des fils, les parents éloignés des proches, les vieux des jeunes, les intimes des moins intimes, de telle sorte que ne règne aucune confusion entre eux. Voilà pourquoi en cas de cérémonie dans le grand temple ancestral tout le monde est à sa place, soit du côté *zhao*, soit du côté *mu*, de telle sorte que les rapports de parenté ne sont pas effacés. C'est là régler les degrés de proximité.» (33)

La question se pose alors de savoir si, comme le pense Granet, la disposition des temples dérive d'une formule, beaucoup plus ancienne que la famille agnatique, de dichotomie des communautés archaïques en sous-sections matrimoniales par opposition deux à deux des générations successives, ou bien si, comme on va le voir, c'est au contraire le classement de la parenté selon l'ordre *zhao mu* qui dérive de la disposition purement architecturale des temples, laquelle a déjà fait en elle-même l'objet d'une explication permettant d'en situer l'origine au début de la dynastie Zhou (34).

Ce qui oblige d'écarter absolument l'interprétation de Granet, ce n'est pas seulement cette datation, que la projection rétrospective de l'ordre *zhao mu* empêche de rendre rigoureusement incontestable. C'est surtout que le classement *zhao mu* de la parenté, loin d'avoir pour principe, malgré les apparences, une stratification de l'ensemble des parents génération par génération, procède en dégageant, par rapport à toute lignée principale, à chaque niveau de génération, ce que nous appellerons pour fixer les idées des *confraternités de lignage*, c'est-à-dire des faisceaux de lignées secondaires dont les fondateurs sont tous frères les uns des autres. Naturellement de tels faisceaux se multiplient les uns sous les autres à l'infini ; mais ils sont particulièrement importants par rapport à la lignée royale, et aux niveaux où les frères cadets des rois ont été inféodés. Aussi est-ce seulement par rapport à cette lignée et à ces niveaux que, dans les textes, les *confraternités de lignage* apparaissent assez explicitement pour qu'il soit possible de comprendre leur nature, et de voir qu'elles n'ont rien de commun avec des sous-sections par génération de la communauté ethnique.

Le passage le plus instructif qui les concerne est cet extrait d'un discours de Fuchen 富辰, ministre du roi Xiang 襄, rapporté dans

33 — Cf. *Liji, Jitong* 祭統 (éd. *Shisanjing zhushu*), p. 1998.

34 — Cf. *supra*, p. 113 à 116.

le *Zuozhuan* à la 24è année de règne du duc Xi (35) :

«Jadis Zhougong, déplorant que deux fois de suite des frères cadets aient manqué à la solidarité, institua des fiefs pour les proches, afin d'en faire des remparts pour la Maison des Zhou.

«Ainsi Guan 管, Cai 蔡, Cheng 郕, Huo 霍, Lu 魯, Wei 衛, Mao 毛, Dan 聃, Gao 郜, Yong 雍, Cao 曹, Deng 滕, Bi 畢, Yuan 原, Feng 豐 et Xun 郇 sont (les maisons seigneuriales) *zhao* du roi Wen 文 ; Yu 邘, Jin 晉, Ying 應 et Han 韓 sont (les maisons seigneuriales) *mu* du roi Wu 武 ; Fan 凡, Jiang 將, Xing 邢, Mao 茅, Zuo 胙 sont (les maisons seigneuriales) de la descendance de Zhougong.

«(Plus tard) le duc Mu 穆 de Shao 召, méditant sur la dénaturation de la vertu des Zhou, rassembla tous les clans (*latosensu*) issus des ancêtres (royaux) dans la nouvelle capitale Zhou, et fit chanter ces vers :

«Les fleurs de l'arbre *changdi* 常棣 éclatent en une resplendissante floraison, n'est-il pas vrai ? Plus belle encore serait, pour tous les hommes d'aujourd'hui, la fraternité.»

«Et la quatrième strophe disait :

«Les frères se disputent à l'intérieur de la maison,

«Mais au dehors ils se protègent contre l'adversité.» (36)

«Ainsi, malgré leurs petites discordes, les frères ne rompent pas leur belle affection.»

A travers ce passage il est possible de comprendre ce que sont les groupements *zhao* et *mu*, moyennant les observations suivantes.

La première est que, le roi Wen étant lui-même de rang *mu* et le roi Wu lui-même de rang *zhao*, chaque groupe *zhao* ou *mu* apparaît comme celui des maisons seigneuriales de *fils* et non pas de *frères*. Il s'agit évidemment de fils cadets puisque le fils aîné n'est pas inféodé comme seigneur mais hérite du titre royal ; la première phrase du texte, d'ailleurs, exige cette interprétation de la suite. Par conséquent les groupes *zhao* et *mu* se définissent dans une perspective qui n'est nullement horizontale comme le voudrait Granet, sans quoi au lieu de *zhao du (= fils du) roi Wen* et de *mu du (= fils du) roi Wu* on trouverait *zhao du (= frère du) roi Wu* et *mu du (= frère du) roi Cheng* ; et dans une perspective qui naturellement n'est pas non plus verticale ; qui est donc une perspective oblique. C'est pourquoi chaque groupe se

35 — Cf. *Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 604-607.

36 — Ces vers sont ceux de l'Ode *Changdi* 常棣 (la 4è de la première dizaine du *Xiaoya*) du *Shijing*.

prolonge non pas sur le plan d'une même génération, mais selon le faisceau des lignées secondaires originaires du même niveau de génération pour former ce qui a été appelé une *confraternité de lignage.*

Ceci s'explique, et ce sera la deuxième observation, de la façon suivante .

Il y a évidemment deux façons d'être *zhao* ou *mu*. Une façon absolue, qui résulte du rang pair ou impair que chacun occupe sur sa propre lignée. C'est là la façon des morts, qui spécifie une position funéraire, mais ne spécifie nulle catégorie particulière de parenté : il n'y a que Granet pour avoir imaginé qu'en Chine trisaïeul, grand-père, petit-fils etc... , étaient unis par une parenté spéciale, nous y reviendrons ; et nous verrons aussi que, sur le plan collatéral, inversement même des cousins germains peuvent, de cette façon absolue, être les uns *zhao* et les autres *mu* (37). Et puis il y a une façon relative, qui est la façon dont les vivants, au cours d'une cérémonie du culte, se placent devant une tablette ancestrale, et donc en position *zhao* si cette tablette est en position *mu*, ou en position *mu* si cette tablette est en position *zhao*. C'est évidemment de cette façon que l'ordre *zhao mu* spécifie des parentés, ainsi que l'indique fort bien le chapitre *Jitong* du *Liji* ; et des parentés qui se définissent, comme le montre le texte du *Zuozhuan*, par référence à un ancêtre d'une lignée principale. Cet ancêtre est considéré du point de vue de ses fils cadets, c'est-à-dire des *biezi* 別子 *fils séparés* (de la lignée principale), par toute la descendance de ces fils cadets, alors que dans la lignée principale l'alternance des positions funéraires *zhao mu* empêche sa descendance de le considérer sous le même angle : voilà pourquoi l'ordre *zhao mu* du cérémonial non seulement *sépare les pères* (défunts) *des fils* (vivants, tournés face à leur père), mais sépare en outre le faisceau des lignées secondaires de la lignée principale. Dans le grand temple ancestral, le chef de culte, continuateur de la lignée principale, prend place face à l'ancêtre fondateur, donc ni en position *zhao* ni en position *mu*. L'assistance, elle, se range par regroupement des représentants des lignées secondaires face aux tablettes des ancêtres qui furent pères des fondateurs de ces lignées. Ce sont ces regroupements qui forment les confraternités de lignage, dont les seuls exemples cités dans les textes touchent tous au premier degré de cette structuration, mais dont il y a tout lieu de penser, à lire le chapitre *Jitong* du *Liji*, qu'il y en avait du deuxième degré, du troisième degré etc..., sous-multipliés à l'instar des collèges cultuels, et classant de plus en plus finement l'ensemble de la parenté.

37 – Alors que Granet insiste particulièrement sur la *communauté de cousins* que créérait l'ordre *zhao mu* (cf. *Catégories matrimoniales...*, Paris 1939, p. 63).

Si cette interprétation est exacte, l'ordonnance *zhao mu* de la parenté n'a rien à voir avec la stratification de celle-ci par générations, et représente au contraire une conception particulière du lignage, c'est-à-dire de la filiation, antérieure à la généralisation de l'institution du patronyme, mais contemporaine de l'organisation du système cultuel Zhou, et qu'a grandement favorisée l'organisation architecturale des temples. Ainsi se confirme la datation, qui avait été avancée plus haut sur d'autres bases, de l'origine de l'ordre *zhao mu* à la haute époque Zhou. A la fin de la dynastie, la généralisation complète du patronyme entraînera une modification de la conception de la filiation qui devait faire peu à peu oublier la nature exacte de la fonction structurante de l'ordre *zhao mu*, et ramener la portée de celui-ci à peu près aux limites du domaine funéraire.

Reste à confirmer l'interprétation proposée par la preuve que les groupements caractérisés comme *zhao* ou comme *mu* se prolongent effectivement selon le lignage en englobant aussi bien générations paires et impaires.

Remarquons d'abord que ces groupements ne se réduisent pas à l'ensemble des descendants de la première génération : sinon l'expression *zhao du roi Wen* ou *mu du roi Wu* redoublerait inutilement celle de *fils du roi Wen* ou *fils du roi Wu*. Quant à prétendre qu'ils ne rassembleraient que des descendants de générations alternes, c'est impossible, puisqu'il n'y a que des groupes *zhao du roi Wen* et *mu du roi Wu*, sans groupes *mu du roi Wen* et *zhao du roi Wu* (38). Dans le discours de Fuchen, d'ailleurs, les éléments qui composent chacun des deux groupes cités sont désignés par des noms de fiefs, c'est-à-dire de maisons seigneuriales, lesquelles sont une fois pour toutes *zhao de Wen* ou *mu de Wu* quel que soit le rang de génération, *zhao* ou *mu*, du chef actuel de chacune. Et en effet ce rang ne se détermine plus par rapport au roi qui fut le père du fondateur de la maison seigneuriale, mais par rapport au fondateur lui-même, dont le temple, en position centrale, commande un nouveau dispositif *zhao mu*. Prenons l'exemple de la Maison de Wei 衛, fondée par Kangshu 康叔, fils cadet du roi Wen. Kangshu est en position *zhao* par rapport au roi Wen, mais seulement du point de vue du cérémonial ; du point de vue funéraire ni sa tombe ni son temple ne seront ni *zhao* ni *mu*. Le fils de Kangshu, Kangbo 康伯, aura, lui, rang *zhao* pour sa tombe et son temple, alors que son cousin germain, le roi Cheng 成, de la même génération, aura rang *mu*, parce

38 – Ni non plus de groupes *mu de zhao du roi Wen*, puis *zhao de mu de zhao du roi Wen*, etc... contrairement à ce que laisse entendre Tang Lan pour expliquer les formules redoublées *mu mu* et *zhao zhao*, qui ne sont que des impressifs (cf. Tang Lan, *Kaoguxuebao*, XXIX, Pékin 1962, p. 26-27).

que compté sans rupture dans le même dispositif que celui du roi Wen. C'est la rupture du dispositif des temples, des tombes, des tablettes ancestrales, qui implique qu'en parlant de ceux qui sont *zhao de Wen*, Fuchen désigne forcément autre chose que ce qui résulterait de l'ordre de ce dispositif. Tout le contexte de son discours est une exaltation de la solidarité fraternelle. Son idée est évidemment d'insister sur le point que les descendants des frères doivent continuer à se porter mutuellement une affection fraternelle, continuité dont il énonce le principe en rappelant les catégories *zhao de Wen* et *mu de Wu* : ces catégories sont donc transitives, et la qualité de *zhao* ou *mu* de tel ou tel ancêtre se transmet sans changement de génération en génération.

Qui plus est, les expressions *zhao du roi Wen* et *mu du roi Wu* ont pour parallèle l'expression *descendance de Zhougong*, laquelle est incontestablement de nature transitive. Pourquoi, demandera-t-on, la confraternité de lignage des maisons seigneuriales issues des fils de Zhougong, n'est-elle pas caractérisée comme *zhao* ou *mu* ? Parce que l'ordre *zhao mu* par rapport à Zhougong se définit dans le cadre de sa postérité dans la Maison de Lu, dont il est le fondateur. Or, il s'agit ici de maisons seigneuriales nullement vassales de Lu, mais directement vassales du roi, et créées par assimilation des fils cadets de Zhougong à des cadets de roi ; situation exceptionnelle, résultant de la position spéciale de Zhougong, seigneuriale de droit, royale par dérogation, et qui devait avoir pour conséquence, faut-il croire, des particularités du cérémonial, dans son temple, au moins à l'égard de la position de ceux de ses descendants n'appartenant pas à la Maison de Lu.

Enfin, deux autres textes du *Zuozhuan* font état de rapports de parenté entre confraternités de lignage différentes, qui, au moins dans le premier de ces textes apparaissent comme se maintenant à travers les générations. En 655, Gongzhi Qi 宮之奇 rappelle au duc de Yu 虞, prêt à laisser son territoire servir de base à l'armée de Jin 晉 partant en guerre contre Guo 虢, que Yu et Guo sont des maisons très proches parentes puisque le fondateur de Yu, Yuzhong 虞仲, était ainsi que Dabo 大伯, *zhao de Dawang* 大王 (grand-père du roi Wen), alors que Guozhong 虢仲 et Guoshu 虢叔, fondateurs des deux fiefs de Guo, étaient *mu de Wangji* 王季 (père du roi Wen) (39). C'est donner à entendre que Guo est plus proche de Yu que ne l'est Jin, parce qu'appartenant à une confraternité de lignage suivant immédiatement celle de Yu, dont celle de Jin, qui est *mu du roi Wu*, est éloignée de

39 – Cf. *Zuozhuan*, à la 5è année du règne du duc Xi (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 496).

trois degrés. En outre, en 506, à propos d'une querelle de préséance entre Cai 蔡 et Wei 衛 à la réunion de Gaoyou 皋鼬, Ziyu 子魚, ministre de Wei, donne l'exemple de Cao, d'une classe féodale inférieure à celle de Jin 晉, bien que Cao 曹 soit *zhao du roi Wen*, et donc d'une confraternité de lignage supérieure à celle de Jin qui est seulement *mu du roi Wu* (40).

Inversement, s'il fallait envisager, ainsi que le pense Granet, les catégories de parenté *zhao* et *mu* comme fondées par anticipation sur les rangs posthumes *zhao* et *mu* de génération, elles composeraient des classes totalement incohérentes en raison de la fréquence des décalages de ces rangs. De tels décalages, en effet, se produisent non seulement comme on l'a vu dans les cas de rupture de lignée, mais encore dans les cas de succession collatérale, relativement fréquents dans les maisons seigneuriales Zhou à cause de la survivance de la pratique Yin (41), et qui entraînent que le frère successeur du frère tombe dans la génération du fils même à l'égard de son rang posthume *zhao* ou *mu*.

Ce dernier point a été mis en évidence par les érudits chinois à propos d'un incident très célèbre : l'entorse aux rites commise par Xiafu Fuji 夏父弗忌, comte des affaires du culte à Lu, en 623, en intervertissant les places des tablettes ancestrales du duc Min 閔 et du duc Xi 僖. Le duc Xi avait succédé au duc Min, son frère consanguin ; il aurait donc dû être traité comme fils du duc Min ; cependant, comme il était en fait plus âgé que le duc Min, Xiafu Fuji crut bien faire en donnant aux mânes du duc Xi le pas sur les mânes du duc Min (42). Peu importe la faute rituelle en elle-même. Son enregistrement dans les annales a surtout donné à d'innombrables spécialistes des rites l'occasion de s'interroger, étant donné l'ambiguïté des textes, sur le problème des positions conformes des tablettes de deux frères s'étant succédés l'un à l'autre. De l'analyse très minutieuse faite par Katô Shôgen de la tradition (43), il ressort que celle-ci s'est partagée en deux doctrines. Un premier groupe d'auteurs a défendu l'opinion que les tablettes d'ancêtres de même génération ne pouvaient avoir de

40 — Cf. *Zuozhuan*, à la 4è année du règne du duc Ding (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2208).

41 — Cf. *supra*, p. 137.

42 — Le fait est rapporté dans le *Chunqiu*, et commenté dans le *Zuozhuan*, à la 2è année de règne du duc Wen (cf. éd. *Shisanjing zhushu*, p. 711).

43 — Cf. Katô Shôgen, *Shina kodai kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1940), p. 628 et suiv.

positions *zhao* ou *mu* différentes ; les uns, comme Zhang Hengqu 張橫渠, Jin E 金鶚 ou Jiang Yongsan 江永三, estimant que le nombre des temples devait être démultiplié d'autant, les autres, comme Wan Sida 萬斯大, Gu Yanwu 顧炎武 ou Cai Dejin 蔡德晉 pensant que le nombre des temples restait inchangé, mais qu'un même temple pouvait recevoir plusieurs tablettes dans des pièces différentes. Mais ces interprétations heurtent soit la règle de la fixation rituelle du nombre des temples, soit le principe de l'affectation exclusivement à un seul ancêtre de chaque temple, forcément classé temple du père, ou du grand-père, ou du bisaïeul ou du trisaïeul. C'est pourquoi la majorité des auteurs, et notamment Xu Qianxue 徐乾學, Wan Sitong 萬斯同, Mao Qiling 毛奇令, Duan Yucai 段玉裁, Jin Bang 金榜, Huang Yizhou 黃以周 suivent Jia Gongyan 賈公彥 qui, dans son commentaire du *Zhouli*, faisant allusion à l'erreur de Xiafu Fuji, écrit ceci :

«Lorsque le frère cadet succède à l'aîné et que tous deux ont été princes, on applique entre les frères le principe de l'alternance *zhao mu* ; car on considère que le cadet a précédemment été sujet, que le sujet suit la règle du fils, qu'il s'agit donc d'un passage semblable à celui de la génération du père à la génération du fils, et qu'il convient de distinguer l'aîné du cadet selon la distinction des rangs *zhao* et *mu*.» (44)

Ce qui est essentiel dans l'ordre *zhao mu*, ce n'est pas tant que les individus d'une même génération soient tous identiquement *zhao* ou *mu*, c'est qu'il n'y ait jamais, dans un dispositif ancestral, qu'un seul individu *zhao* et un seul individu *mu* à chaque niveau ; car alors seulement l'ordre *zhao mu* joue parfaitement sa fonction distributive des lignages et clarifiante de la complexité de la parenté.

Il ne reste plus qu'à faire justice d'une dernière méprise, qui consiste à imaginer une relation spéciale entre ascendants et descendants de générations alternes, corrélative d'une opposition entre ceux de générations successives. Cette illusion trouve une apparence de justification dans l'usage de prendre pour *représentant des mânes d'un défunt shi* 尸, c'est-à-dire pour le figurant qui, dans les cérémonies du culte, tient la place du mort devant le maître du sacrifice et, à ce titre, prend part à la consommation des offrandes, de préférence un petit-fils de ce défunt. En effet, à Zengzi 曾子 qui lui demandait si l'on ne pouvait pas se passer du représentant des mânes en suivant les

44 – Cf. Commentaire de l'article *Zhongren* 冢人 du *Zhouli* (éd. *Shisanjing zhushu)*, p. 791.

rites de simple élévation des offrandes comme on le fait normalement à l'adresse de l'esprit d'un enfant décédé, Confucius répondit ceci :

«Lorsqu'on sacrifie à un adulte décédé, il faut qu'il y ait un représentant des mânes. Celui-ci doit être un petit-fils (du défunt). Si le petit-fils est en bas-âge, on le fera tenir dans les bras par quelqu'un. A défaut de petit-fils, on prend quelqu'un de la famille. C'est seulement lorsqu'on sacrifie à un enfant décédé qu'il y a lieu de procéder par simple élévation des offrandes, car son être n'est pas complet. Sacrifier à un adulte décédé sans représentant des mânes, c'est le traiter en enfant décédé.» (45)

Granet voit dans cet usage le signe, entre petit-fils et grand-père, d'une identité que fils et père ne possèdent pas (46). L'idée de rapprocher la désignation d'un petit-fils comme représentant des mânes du grand-père des principes de l'ordre *zhao mu* n'est pas absente de la tradition chinoise ; mais elle est très tardive, et ne remonte qu'à Zhou Xu 周諝, de la dynastie des Song (47). Le commentaire de Zheng Xuan 鄭玄 donne une explication beaucoup plus simple :

«On considère qu'un homme est un homme accompli lorsqu'il a des enfants et petits-enfants. Or le fils doit traiter son père non comme un enfant décédé en bas-âge (mais comme un homme accompli). Le sens du rite vient de là.»

Autrement dit, on fait figurer un petit-fils à la cérémonie, même si c'est nécessaire pour cela de le faire tenir dans les bras de quelqu'un, parce que c'est une manière d'honorer le défunt. L'explication peut paraître courte ; mais si vraiment l'usage en question était une application de l'ordre *zhao mu*, auquel le Ritualiste est en général si attentif, il serait bien étrange que ni Confucius, ni le grand commentateur Han n'y ait fait aucune allusion. Et surtout, si l'usage avait le sens que lui donne Granet, la prescription positive de prendre le petit-fils pour représentant des mânes devrait s'accompagner d'un interdit encore plus strict de désigner pour ce rôle un parent de la génération du fils ; alors que, si le défunt n'a pas de petits-fils, rien n'empêche de le faire représenter par exemple par un autre fils que celui qui sacrifie : il suffit que le représentant soit quelqu'un de la famille (48).

45 — Cf. *Liji*, ch. *Zengzi wen* 曾子問 (éd. *Shisanjing zhushu*), p. 910.

46 — Cf. *Catégories matrimoniales...* (Paris 1939), p. 63.

47 — Cf. La citation que fait de cet auteur Katô Shôgen, dans *Shina kodai kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1940), p. 644.

48 — Ajoutons que dans tous les cas, petits-fils ou non, le représentant des mânes doit voir sa désignation ratifiée par divination (cf. *Yili*, ch. *Tesheng kuishi* 特牲饋食 et *Shaolao kuishi* 少牢饋食, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1275 et p. 1369).

Aucun des arguments de Granet ne résiste donc à l'examen. En cherchant à rétablir le sens des données dont il se sert pour soutenir ses thèses, on voit toujours réapparaître finalement, sous les illogismes apparents qui aiguisaient sa sagacité, la même logique profonde d'un ensemble d'institutions fondé sur un culte ancestral véritablement invétéré, alors qu'il le croyait plaqué sur une organisation plus ancienne commandée par de tout autres principes. Est-ce à dire que sa vision de la société chinoise était entièrement fausse ? Il était trop bon sinologue pour cela. Granet s'est fort bien aperçu que les structures familiales de la Chine des Zhou dépassaient, par leurs dimensions sociales, celles de la famille agnatique classique ; il a été à juste titre frappé par l'aspect d'indivision générale de la collectivité, par le caractère tardif d'une institution comme celle du patronyme. Son erreur est seulement d'avoir cherché des explications dans des modèles sociaux non chinois, en se refusant à prolonger vers une plus haute antiquité, qu'il jugeait *a priori* inaccessible à l'historien, les recherches qu'il poursuivait de manière si féconde sur les cinq ou six derniers siècles de l'époque préimpériale.

CHAPITRE VII
LE MARIAGE DANS LA CHINE ARCHAIQUE : LES USAGES YIN

Est-il possible de tirer de la documentation épigraphiques des indications claires sur les modalités du mariage antérieurement à la dynastie Zhou ? Malheureusement non. Les inscriptions oraculaires, et ceci est d'ailleurs un indice négatif digne d'intérêt, ne fournissent aucun exemple de divination portant sur des mariages. Deux pièces pourraient à première vue sembler faire exception,

– la pièce *Yi, 4736*, portant les inscriptions suivantes :

> «Au jour *xinmao*, divination, par le devin Qian 𡧊 : Ne faut-il pas réclamer une fille à Zheng 奠 ?» (inscription répétée deux fois)
>
> «Au jour *xinchou*, divination, par le devin Qian, demande d'oracle sur ceci : Faut-il prendre un(e) enfant à (?) (nom propre indéchiffrable) ?» (inscription répétée deux fois)

– et la pièce *Yi, 4737*, fragment sur lequel il ne reste que ces mots : «... réclamer une fille à Zheng».

Cependant, le parallélisme de ces formules avec celles d'autres inscriptions enregistrant des divinations portant sur des demandes de bétail, ou de personnel spécialement qualifié, incite Shirakawa Shizuka à penser que le mot fille ou le mot *enfant* (*zi* 子 , à prendre sans doute au féminin) désigne ici, plutôt qu'une fille à marier, une fille destinée à entrer dans quelque service composé de femmes, comme il en existait notamment pour l'exécution des chants et danses sacrés (1).

A défaut de documents explicites, il n'est cependant pas impossible de dégager certaines indications implicitement contenues dans les mentions, fort nombreuses, portées sur les pièces divinatoires, de personnages féminins. A cet égard, il faut distinguer deux dossiers, que nous examinerons l'un après l'autre. Le premier se compose d'inscriptions concernant des vivantes, le second, d'inscriptions concernant des défuntes ; celles-ci se distinguent de celles-là par les noms propres

1 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, V (Kyôtô 1957), p. 3 et p. 8.

tirés de caractères cycliques, et qui sont donc des appellations posthumes, sous lesquelles elles sont mentionnées.

Voyons d'abord le premier dossier. Il fut ouvert à l'occasion du déchiffrement des inscriptions apophysaires, dont un grand nombre enregistrent des fournitures de pièces divinatoires faites par des personnages que désignent des noms propres composés souvent avec le radical de la femme et précédés d'un titre pour lequel Guo Moruo a proposé en 1934 la lecture *fu* 帚 (2), terme que nous traduirons par *dame*, bien qu'il soit, lui, dépourvu du radical de la femme. Mais les inscriptions apophysaires ne sont pas les seules dans lesquelles se présentent les personnages ainsi désignés ; les mêmes, et bien d'autres portant des noms différents avec le titre de *fu dame*, apparaissent aussi dans les inscriptions oraculaires ; en outre, certaines marques des bronzes comportent la graphie stylisée de ce titre lié à tel ou tel nom propre, soit isolément, soit en composition avec d'autres monogrammes. Ainsi bien que l'épigraphie ne fournisse guère de détails sur d'autres catégories de femmes mentionnées de leur vivant, tout au moins sur ces *dames* la documentation est-elle assez abondante. Laissant de côté pour le moment l'étude de leurs activités, nous allons nous demander simplement quel genre de personnages elles étaient, et en particulier si ce n'est pas à tort que ces personnages ont été considérés comme des personnages féminins ; nous verrons quelles inductions peuvent être tirées de leurs noms relativement aux alliances matrimoniales qui se concluaient sous les Yin.

Au terme *fu* qu'il retrouvait dans les inscriptions apophysaires, Guo Moruo donnait la même acception que celle qu'il a dans l'expression *shifu* 世婦 par laquelle le Ritualiste Zhou, dans le chapitre *Quli* 曲礼 du *Liji* désigne les *épouses royales de 3è rang* (3). Selon le commentaire de ce texte par Kong Yingda, le nombre rituel des épouses de cette catégorie était de 27 sous les Yin. Comme Guo Moruo en recensait une vingtaine, dans des inscriptions toutes de la période I, il était donc fondé à croire que les *dames* qu'il identifiait, devaient être les épouses de Wu Ding 武丁. Cette opinion allait être reprise dix ans plus tard par Hu Houxuan 胡厚宣 (4), lequel, cependant, en dépouillant une

2 — Cf. Guo Moruo, *Gudai mingke huikao xubian* (Tôkyô 1934), art. *Gujiu keci zhi yi kaocha* 骨臼刻辭之一考察.

3 — Cf. *Liji, Quli* 曲礼 (éd. *Shisanjing zhushu*) p. 185.

4 — Cf. Hu Houxuan, *Jiaguwenxue Shangshi luncong, chuji* (Chengdu 1944),

masse considérable d'inscriptions apophysaires et proprement oraculaires, élevait jusqu'à soixante-quatre noms les résultats du recensement commencé par Guo Moruo. La découverte d'un nombre aussi élevé de *dames* pouvait faire douter que toutes aient été les épouses du seul roi Wu Ding. En 1954, Shirakawa Shizuka, remarquant le parallélisme des thèmes des oracles concernant les *zi* 子 *princes* et des oracles concernant les *fu* 帚 *dames*, proposait de considérer celles-ci comme les épouses de ceux-là plutôt que comme des épouses royales (5). Un peu plus tard, en 1958, Shima Kunio devait, lui, avancer une interprétation entièrement différente (6). Frappé par le fait que les *fu* apparaissent souvent associé(e)s à des entreprises militaires ou à des activités liturgiques, que d'autre part un tiers de leurs noms seulement comportent le radical de la femme, il remettait en question leur nature de personnages féminins, et suggérait que le terme *fu* devait être pris au sens d'un homophone *fu* 服 qui, dans le *Shujing*, correspond à un titre féodal (7). Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de tirer au clair ce point capital de la nature masculine ou féminine de ceux qui portent le titre de *fu*.

D'abord, ne se pourrait-il pas que le titre de *fu* ait été porté aussi bien par des hommes que par des femmes ? C'est infiniment peu probable, car il n'y a pas d'exemple dans la Chine ancienne de titres portés identiquement par des individus des deux sexes. Dans ces conditions, la présence du radical de la femme dans un certain nombre de noms propres de *fu* donne à penser qu'il s'agit de femmes, même si ce radical n'est présent que dans un tiers environ de ces noms propres. En effet, l'omission d'un radical dans une graphie qui le comporterait normalement est chose courante en chinois, surtout en chinois archaique. Il existe d'ailleurs assez de cas témoins de formules présentant, après le titre *fu*, l'une ou l'autre variante d'un même nom propre pourvu ou non du radical de la femme, pour que l'absence de ce radical puisse être toujours interprétée, même à défaut de documents attestant l'existence de la forme complète de la graphie, comme l'effet d'une abréviation. Ainsi le nom Jing井=妌de Dame Jing est transcrit avec le radical de la femme sur la pièce *Hou, shang, 31, 10*, et sans ce radical sur la pièce *Tie, 210, 1* ; le nom Ye業=[illegible]de Dame Ye est transcrit avec le radical de

tome III, art. *Wu Ding shi wuzhong jishi keci kao* 武丁時五種記事刻辭考 et *Yindai fengjian zhidu kao* 殷代封建制度考.

5 — cf. Shirakawa Shizuka, *In no ôzoku to seiji no kintai (Kôdaigaku = Paleologica*, III, 1, Tôkyô 1954) p. 19.

6 — Cf. Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 456-460.

7 — Cf. *Shujing, Jiugao* 酒誥 (éd. *Shisanjing zhushu*), p. 499.

la femme sur la pièce *Xu, 4, 28, 4*, et sans ce radical sur la pièce *Qian, 4, 41, 5* ; le nom Yang 羊=姜 de Dame Yang est transcrit avec le radical de la femme sur la pièce *Yi, 6758*, et sans ce radical sur la pièce *Xu, 6, 24, 9* : le nom de Duo 多=㚉 de Dame Duo est transcrit avec le radical de la femme sur la pièce *Yi, 8877*, et sans ce radical sur la pièce *Yi, 8711*. Tenir tous les noms propres des *dames* pour des noms dont la forme régulière est une forme féminisée, y compris dans les cas, fussent-ils les plus nombreux, où cette forme régulière ne nous a pas été conservée, est beaucoup plus conforme aux usages des scribes chinois qu'il le serait de tenir inversement ces noms propres pour régulièrement masculins, et leur forme féminisée pour une forme aberrante du genre des *fanwen* 繁文 *graphies sur-compliquées* : car si la sur-complication graphique est également une habitude bien connue des scribes de la Chine ancienne, il serait bien étonnant que pour des noms d'hommes elle ait entraîné un enjolivement quasi-systématique par addition du radical de la femme. Shima Kunio, il est vrai, ne partage pas la doctrine de Dong Zuobin qui estime à bon droit que sous les Yin comme sous les Zhou un titre de nature féodale ne peut que suivre, et jamais précéder, le nom du lieu auquel il est lié (8) ; de sorte que le sinologue japonais interprète le nom propre qui suit le titre *fu*, dans des formules qui résurgissent parfois sur plusieurs périodes et ne peuvent donc être considérées, — nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser en réalité —, comme des formules d'appellations purement individuelles, en lui donnant une valeur non pas de nom d'homme, mais de nom de fief, de toponyme, genre pour lequel il est moins difficile d'admettre la possibilité de variantes féminisées. Voyons donc les autres arguments qui justifient la nature purement féminine du titre de *fu*.

Ces arguments tiennent au rapport qui existe entre les personnages désignés comme *fu* et les divinations portant sur la naissance ou l'accouchement. Bien que ce rapport ne soit pas d'une netteté absolue, nous allons voir qu'il est assez manifeste pour lever tous les doutes.

Les oracles qui portent sur la survenance d'enfant sont de trois sortes. Soit d'abord ceux qui sont caractérisés par l'expression *you-zi* 㞢子 *avoir un enfant*. La plupart concernent précisément des *fu dames* :

«Divination sur ceci : Dame Hao 好 aura-t-elle un enfant ?» (*Tie, 127, 1*)

«Divination sur ceci : Dame Ye 業 aura-t-elle un enfant ?» (*Qian, 3, 33, 8*)

«Divination sur ceci : Dame Yang 羊 aura-t-elle un enfant ?» (*Yi, 4504*)

8 – Cf. *supra*, p. 210.

«Divination sur cei : Dame Zhu 壴 aura-t-elle un enfant ?»
(*Yi, 4504*)

Cependant, il en est où le sujet est un nom propre qui n'est pas précédé du titre *fu*, par exemple le nom propre Zi 妀 :

«Au jour *dingmao*, divination. Par le devin Ke 㱿, demande d'oracle sur ceci : (?) (caractère indéchiffrable, peut-être un verbe signifiant l'accomplissement de quelque rite religieux) Zi 妀 aura-t-elle un enfant ?» (*Yi, 1201*)

«Au jour *bingwu*, divination. Par le devin Shi 事, demande d'oracle sur ceci : Faut-il sacrifier selon le rite *fang* 祊 un homme à Huang Yin 黃尹 pour que Yu 媿 n'ait pas de tourment ? Dans le temple de Ding 丁. (Elle) a eu un enfant» (*Ming, 387*)

Il faut toutefois observer que les noms propres sans titre qui apparaissent dans de telles formules sont toujours pourvus du radical de la femme. A cela, Shima Kunio refuse d'attacher une valeur caractéristique, en s'appuyant sur le fait que les uns ou les autres de ces noms propres, tout en comportant le radical de la femme, sont pourtant aussi des toponymes, et notamment le nom Zi qui figure dans l'avant-dernière des inscriptions citées ci-dessus (9). Il cite d'ailleurs comme concernés également par l'expression *youzi avoir un enfant* des personnages qui sont incontestablement masculin :

– d'abord le roi, lui-même, selon les oracles suivant :

«Au jour *xinmao*, divination. Le roi aura-t-il un enfant ?»
(*Yizhu, 324*)

«Au jour *jizi*, divination. Le roi aura-t-il un enfant ? Les esprits seront-ils favorables ?» (*Dongfang, 4, 7*)

– ensuite un personnage désigné sous l'appellation Yizi 邑子 (Prince de Yi) :

«Au jour *yiwei* (divination). Par le devin Ke 㱿 ... (lacune) dix bœufs. Yizi 邑子 et (*avoir un enfant*)» (*Yi, 8424*)

Notons tout de suite que dans cette dernière inscription la lecture de Shima Kunio est fautive, et que là où il interprète *youzi avoir un enfant*, il faut lire un autre nom propre, celui de Zuozi 左子 (Prince de Zuo), du même genre que celui de Yizi, qui rend d'ailleurs beaucoup plus cohérente la fin de ce texte lacunaire (10). Quant aux deux pièces

9 – Cf. Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 455.

10 – La correction a été faite par Jao Tsung-I (cf. *Yindai zhenbu renwu tongkao*, Hongkong 1959, p. 782). Les deux noms propres de Yizi et de Zuozi sont

précédentes, il s'agit plutôt de demandes d'oracles faites par le roi lui-même, assumant les fonctions de devin, sur l'éventualité concernant une femme dont le nom est sous-entendu, de la survenance d'enfant, et il faut les lire :

«Au jour *xinmao*, divination. Par le roi. Aura-t-elle un enfant ?»

«Au jour *jizi*, divination. Par le roi. Aura-t-elle un enfant ? Les esprits seront-ils favorables ?»

L'expression *youzi* doit donc bien être considérée comme signifiant la *conception d'un enfant* et donc comme s'appliquant à des femmes. Dans quel sens, en tout état de cause, pourrait-elle être appliquée à une localité, ainsi que le voudrait Shima Kunio pour des oracles tels que celui dans lequel figure le nom Zi susceptible d'être pris pour un toponyme ? Cet auteur, pour échapper à la difficulté, suggère de lire, au lieu de *youzi* 㞢子(有子) *avoir un enfant, youbao* 㞢仔(有保) *avoir protection*, le mot *bao protection* ne se distinguant, en paléographie, du mot *zi enfant*, que par l'adjonction du radical de l'homme, qui pourrait avoir été élidé. La suggestion n'est guère recevable, car il faudrait pouvoir l'appuyer au moins de quelques exemples où la graphie *bao* serait complète dans la prétendue tournure *youbao*.

Mais il existe encore deux autres sortes d'oracles analogues concernant plus particulièrement les *dames*, ceux qui portent sur le fait d'*accoucher ming* 冥 et ceux qui portent sur le fait d'*enfanter yu* 育 .

Le mot *ming* signifie proprement *soir* ; mais cette acception ne donne aucun sens dans des inscriptions où, faisant évidemment fonction de verbe, ce mot a pour sujet un personnage portant le titre *fu*, et se trouve souvent suivi d'un adverbe résultatif, *jia* 嘉 , qui en chinois classique signifie *heureusement*. Guo Moruo, suivi par Hu Houxuan et par la plupart des paléographes (11), lit dans un tel contexte le mot *ming* comme un substitut, par raison d'homophonie, du caractère classique *mian* 娩 *accoucher*, en considérant que l'adverbe *jia* représente le résultat de l'accouchement comme *heureux* pour la naissance d'un garçon, la tournure négative *buqijia* 不其嘉 représentant le résultat de l'accouchement comme *malheureux* pour la naissance d'une fille :

«Au jour *bingchen*, divination. Par le devin Xuan 亘 , demande d'oracle sur ceci : Dame Guo 果 accouchera-t-elle heureusement ?

d'ailleurs également associés dans une inscription des collections de la Bibliothèque Nationale de Paris, citée par Jao Tsung-I.

11 — On trouvera le résumé de la doctrine de Guo Moruo et de Hu Houxuan dans Shima Kunio, *Inkyô bokuji kekyû* (Hirosaki 1958), p. 456.

4è mois.» (*Qian, 4, 41, 5*)

«Demande d'oracle sur ceci : Dame Guo accouchera-t-elle heureusement ?

«Demande d'oracle sur ceci : Dame Guo accouchera-t-elle malheureusement ?» (*Yi, 8244*)

«Au jour *renxu*, divination. Par le devin Bin 宾 , demande d'oracle sur ceci : Dame Hao 好 accouchera-t-elle heureusement ?» (*Yicun, 556*)

Quant au mot *yu* 育 ([illegible]), c'est un pictogramme on ne peut plus évocateur, composé de la graphie de l'enfant sortant, renversée, de la graphie de la mère, et qui ne peut signifier qu'*enfanter*. L'adverbe résultatif *jia heureusement* lui est éventuellement adjoint exactement comme il est adjoint au verbe *ming*, ce qui d'ailleurs confirme l'acception d'*accoucher* pour ce dernier mot. Il se rencontre dans des oracles tels que ceux-ci :

«Demande d'oracle sur ceci : Dans l'actuel 5è mois, (Dame) Hao 好 enfantera-t-elle (heureusement) ? Malheureusement ?» (*Cui, 1233*)

«Dame Jing 妌 enfantera-t-elle ?» (*Yicun, 967*)

«Au jour...*chen*, divination par le roi, à Xi [illegible] . (Demande d'oracle sur ceci :) Rong 娀 enfantera-t-elle heureusement ? Le roi a proféré le pronostic suivant : Faste. Au 3è mois» (*Qian, 2, 11, 3*)

Dans cette dernière inscription, le sujet du verbe *enfanter* est un nom propre non précédé du titre de *dame*, mais qui comporte le radical de la femme ; d'autre part, la graphie du mot *yu* [illegible] = [illegible] *(育) enfanter* est un *fanwen* (une *graphie surcompliquée*), qui n'en est pas moins bien reconnaissable.

Toute incertitude disparaîtrait sur la nature féminine des *fu dames* au vu des pièces des deux dernières sortes, si certaines d'entre elles ne soulevaient pas de nouveau des difficultés du fait de la présence, comme sujets du verbe *accoucher* ou *enfanter*, de quelque expression désignant normalement un homme : le nom propre Zi Mu 子目 (Prince Mu ?), le titre de *zi* 子 *prince* ou le titre de *xiaochen* 小臣 *page* :

«Demande d'oracle sur ceci : Zi Mu 子目 *aura-t-il (?) un enfant ming* heureusement ?» (*Yi, 3069*)

«Demande d'oracle sur ceci : Le prince (?) *aura-t-il (?) un enfant ming*... ? Le roi a proféré le pronostic suivant : Or donc, au jour *ding*, *il (?) aura un enfant ming*... » (*Yi, 6803*)

«Demande d'oracle sur ceci : Le page (?) *aura-t-il (?) un enfant ming* ?» (*Duo, 2, 478*)

« Demande d'oracle sur ceci : Zi Mu 子目 (enfantera-)t-il encore ? Est-ce donc que ce sera un *sujet chen* 臣 (= un fils ?) ?» (*Yi, 7845*)

donc que ce ne sera pas un *sujet chen* 臣 (= un enfant non reconnu comme fils-prince) ?» (*Yi, 7909*)

« Demande d'oracle sur ceci : Zi Mu 子目 *aura-t-il (?) un enfant yu* ? Sans tourment ?» (*Fu, za, 69*)

Shima Kunio invoque ces inscriptions pour repousser purement et simplement les interprétations de *ming* comme *accoucher, jia* comme (donner naissance) *heureusement* (à un garçon) et *yu* comme *enfanter*.

Cependant, en 1964 l'étude des pièces portant ces trois mots a été reprise systématiquement et très minutieusement par Oshima Takashi 大嶋隆 (12). Il résulte des analyses de cet auteur que les interprétations remises en question par Shima Kunio sont désormais incontestables. La comparaison de toutes les divinations conservées qui portent sur l'*accouchement ming* 冥 fait même apparaître qu'elles avaient lieu à la fin de la grossesse, entre 50 et 8 jours avant la date enregistrée de la délivrance, et que cette délivrance était apparemment souhaitée plus particulièrement pour un jour *geng*, sans doute considéré comme particulièrement faste pour une naissance (13). La variante sur-compliquée du caractère *yu enfanter* doit être une forme pictographique plus détaillée de la représentation de la parturition (14). Quant au mot *jia*, Oshima Takashi est plus réservé sur sa signification exacte, mais il s'agit en tout cas d'un mot qui ne s'emploie jamais que pour des femmes, et qui, même si sa structure graphique, à savoir le pictogramme de la houe associé ou non à celui de la femme (ce qui est le cas le plus fréquent) ou à celui de l'enfant, et les autres contextes dans lequel il peut se rencontrer, donnent à penser qu'il n'est pas proprement une représentation de la parturition, est quand même employé pour signaler l'issue heureuse d'une grossesse au sens de la naissance d'un garçon (15). Ce mot *jia* est en particulier utilisé sur la pièce *Yicun, 586* précisément

12 – Cf. Oshima Takashi 大嶋隆, *Inkyô buji no fu ni tsuite* 殷墟卜辞の帚について (*Kôkotsugaku*, X, 1964, Tôkyô), p. 79-100.

13 – Cf. Oshima Takashi (*Kôkotsugaku*, X, Tôkyô 1964), p. 84.

14 – Cf. Oshima Takashi (*Kôkotsugaku*, X, Tôkyô 1964), p. 87. Shima Kunio alléguait cette forme sur-compliquée pour conjecturer que le mot *yu* devait avoir un autre sens que celui d'*enfanter* (cf. Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû*, Hirosaki 1954, p. 456).

15 – Cf. Oshima Takashi (*Kôkotsugaku*, X, Tôkyô 1964), p. 88.

dans le contexte du caractère *yun* 孕 ( ) *grossesse*, pictogramme d'un enfant dans un ventre :

«Au jour ...*hai*, divination. Par le devin Shi 𠂤 , demande d'oracle. Le roi a proféré ceci : Il y aura grossesse, heureuse. Le devin Fu 扶 a proféré ceci : Ce sera heureux.»

La longue inscription de la pièce *Bing, 247* (reconstituée à partir de divers fragments) lève toute ambiguïté touchant la portée du mot *jia* lorsqu'il s'agit d'accouchement :

«Au jour *jiashen*, divination. Par le devin Ke 㱿 , demande d'oracle sur ceci : (Dame) Hao 好 accouchera-t-elle *heureusement jia* ? Le roi a proféré le pronostic suivant : Or donc, un accouchement au jour *ding* serait *heureux jia* ; or donc, un accouchement au jour *geng* serait *extrêmement faste hong ji* 弘吉 . Trois décades et un jour plus tard, au jour *jiayin*, elle a accouché *malheureusement buqijia* 不其嘉 ; or donc, ce fut une fille.

«Au jour *jiashen*, divination. Par le devin Ke, (demande d'oracle sur ceci :) Dame Hao accouchera-t-elle *malheureusement buqijia* ? Trois décades et un jour plus tard, au jour *jiayin*, elle a accouché, *effectivement malheureusement yunbujia* 允不嘉 ; or donc, ce fut une fille.»

Dans ces conditions, il n'est plus permis de nier la nature féminine des *fu dames*, auxquelles se rapportent généralement les oracles ayant pour thème un *accouchement* ou un *enfantement* heureux ou malheureux. Mais inversement il faut rendre raison des quelques rares oracles du même genre qui concerne les personnages désignés comme Zi Mu; comme *zi* ou comme *xiaochen*. Oshima Takashi pense, avec Zhang Bingquan 張秉權 , qu'il faut interpréter ici ces désignations au féminin (16). Si *zi* est alors traité comme une appellation de parenté, une telle interprétation paraît recevable ; *zi* Mu devrait donc être lu *fille* Mu, et *zi* devrait être lu *fille*. Par contre, si *zi* est traité comme un titre, celui qui a été traduit comme le titre de *prince*, il paraît plus difficile, pour la raison qu'on a vue, d'accepter qu'il puisse être indifféremment pris au masculin ou au féminin. Or *xiaochen* est un titre, celui qui a été traduit comme le titre de *page*. Il semble donc qu'il faille conserver aux trois désignations en cause leur genre masculin, et chercher une autre solution que celle que donne Oshima Takashi au problème qu'elles posent comme sujets d'oracle traitant de la partu-

16 — Cf. Oshima Takashi (*Kôkotsugaku*, X, Tôkyô 1964), p. 88, et Zhang Bingquan, *Yinxu wenzi, Bingbian, Shang*, I (Taibei 1957), p. 123.

rition. Cette solution ne pourrait-elle être qu'exceptionnellement l'épouse est indirectement désignée à travers la personne de son époux? Il existe au moins un double exemple, cité par Oshima Takashi, d'oracles sur l'accouchement rapporté à une femme désignée comme l'épouse d'un *prince* nommément cité, celui des pièces *Cui, 1239* et *Jin, 548* inscrites respectivement des textes suivants :

« Au jour *dinghai*, divination. Par le devin *Ji* 己 demande d'oracle sur ceci : Guo 孟 (17), épouse de Zi Shang 子商, accouchera-t-elle malheureusement ?»

« Au jour ...*yin*, divination. Par le devin Bin 賓, demande d'oracle sur ceci : Guo, épouse de Zi Shang, accouchera-t-elle... ?»

Plutôt que d'interpréter l'appellation Zi Mu au féminin comme celle d'une *princesse* Mu, il semblerait préférable de l'interpréter, à la lumière des deux inscriptions précédentes, comme une formule elliptique pour *(l'épouse de)* Zi Mu ; et de même *zi* et *xiaochen*, dans des contextes semblables, devraient s'entendre au sens de *(l'épouse du) prince* et de *(l'épouse du) page*. La rareté des inscriptions en question s'explique bien si leur caractère exceptionnel est celui d'une tournure peu fréquente pour désigner indirectement des *dames*. Elle s'explique mal, au contraire, si leur caractère exceptionnel doit être lié aux personnages concernés ainsi qu'il résulterait de l'interprétation d'Oshima Takashi ; car si vraiment il existait des *princesses* portant le titre de *zi*, pourquoi une seule d'entre elles, Zi Mu, aurait-elle assez intéressé le roi pour que ses grossesses aient fait l'objet de divinations ? Quoiqu'il en soit, la question ne peut plus avoir d'incidence sur la valeur du dossier établi par les paléographes relativement aux *dames* de l'époque Yin comme source d'indices sur le statut des femmes à cette période, tout au moins des femmes qui portaient ce titre.

Reprenons donc ce dossier pour analyser les noms propres qu'il recèle, et dont le nombre se chiffre aujourd'hui à une centaine (18). Nous avons vu que sous les Yin le patronyme n'existe pas, pas plus que l'appellation personnelle dont il dérive, et que les noms de personnes sont soit des noms individuels, soit des noms collectifs, non pas familiaux mais ou bien territoriaux ou bien corporatifs. Qu'en est-il à cet égard des noms sous lesquels sont mentionnées les *dames* dans les inscriptions ? Ces noms ont une particularité : ils sont en principe féminisés. Une telle féminisation oblige à y reconnaître des noms

17 – Ce nom propre est de lecture incertaine. Guo Moruo suggère la lecture Meng 孟, mais la lecture Guo, de Jao Tsung-I (*Yindai zhenbu renwu tongkao*, Hongkong 1959, p. 843) paraît meilleure.

18 – Cf. Oshima Takashi (*Kôkotsugaku*, X, Tôkyô 1964), p. 79.

collectifs plutôt que des noms individuels.

En effet, la grammaire chinoise ignore les flexions purement formelles, et un nom ne prend pas la marque du féminin du simple fait qu'il est attribué à une femme. Ni les noms personnels ni les appellations personnelles (proprement dites) (19) des femmes ne sont, comme tels, féminisés en chinois ; il peut arriver qu'ils comportent le radical de la femme, mais alors pour une raison lexicale intrinsèque et nullement par une féminisation de pure forme comme celle qui est appliquée en français aux prénoms de *Jeanne, Martine, Louise, Marcelle,* etc... Ce principe linguistique peut être mis en évidence aussi bien dans l'anthroponymie archaique que dans l'anthroponymie moderne. Bien que l'usage Zhou de mentionner les femmes la plupart du temps seulement par leur nom gentilice nous empêche le plus souvent de connaître leurs appellations personnelles (proprement dites) et leurs noms personnels, Wang Guowei a pu relever dans les inscriptions sur bronze dix-sept appellations personnelles (proprement dites) de femmes (20), et plus précisément Egashira Hiroshi cinq noms individuels de femmes (21), sur des bronzes également : aucune de celles-là ni aucun de ceux-ci ne présente le radical de la femme.

Or, quelle était donc la fonction des radicaux ? Originellement, c'est-à-dire avant leur élaboration comme outils de classement lexicographique, les radicaux étaient de simples signes diacritiques, nullement obligatoires, employés dans l'écriture pour distinguer les homonymes(22) transcrits par un même idéogramme, en les spécifiant comme de la classe des arbres, des maisons, des vêtements, etc... S'agissant de noms propres de personnes, le radical de la femme ne peut avoir été employé pour distinguer ces noms comme noms de personnes des noms variés dont ils sont la reprise anthroponymique, sans quoi les noms propres d'hommes devraient eux aussi présenter un radical diacritique, ce qui n'arrive jamais. Reste que ce radical, qui caractérise sous les Yin les noms des

19 — Sur la distinction de l'appellation personnelle proprement dite des autres éléments de l'appellation personnelle, cf. *supra*, p. 169.

20 — Cf. Wang Guowei, *Nü zi shuo* 女字說 *(Guantang jilin,* Pékin 1959), I, p 163.

21 — Cf Egashira Hiroshi 江頭廣, *Kinbun no naka no kazoku seido ni kansuru nisan no mondai* 金文の中の家族制度に関する二三の問題 *(Nihon Chôgoku gakkai hô,* XIX, Tôkyô 1967), p. 84.

22 — Par homonymes il faut entendre ici les mots transcrits par un même caractère (mieux vaudrait peut-être parler d'homographes) pris pour sa valeur phonétique, sans que cependant leur prononciation soit forcément exactement la même (il ne s'agit donc pas d'homophones), bien que ces mots soient au moins de consonnances très voisines.

dames de même que sous les Zhou les noms gentilices (23), ait été utilisé pour spécifier le nom collectivement attribué aux membres d'une communauté en tant qu'il est porté par une représentante féminine de cette communauté. Observons que le procédé est exactement parallèle à celui qui consiste à adjoindre le radical de la femelle à un nom générique d'animal pour le spécifier comme nom d'une femelle du genre, usage très suivi dans les inscriptions Yin en raison d'une obligation rituelle de sacrifier des animaux femelles aux défuntes et mâles aux défunts (24) ; alors qu'il ne viendrait à personne l'idée que le radical du chien, par exemple, doive être ajouté au nom propre *Noir* ou *Jaune* donné à un chien.

Une objection pourrait être tirée de ce que dans le *Shuowen*, du nom propre Yan 嬿 au nom propre Jiu 女久, une liste de treize noms, tous composés du radical de la femme et d'une partie présentée par Xu Shen 許慎 comme une phonétique, sont répertoriés comme des appellations personnelles de femmes. Chen Mengjia en tire précisément argument pour interpréter les noms propres des *dames* Yin comme des appellations personnelles (25). Mais l'argument est fallacieux.

A titre préjudiciel, rappelons que l'appellation personnelle est d'institution postérieure à celle des appellatifs (26), ignorés des Yin. Mais en outre, s'agirait-il de noms individuels de quelque type que ce soit, il est impossible que pour les femmes il n'en ait plus existé que treize à la connaissance de Xu Shen. Celui-ci n'a donc noté les treize

23 — Les noms gentilices Zhou seront étudiées plus loin, cf. *infra*, p. 297. Certains auteurs assimilent les noms des *dames* Yin à des noms gentilices, mais nous verrons que cette assimilation n'est pas recevable.

24 — Les noms des animaux mâles et femelles dans le vocabulaire des inscriptions ont fait l'objet d'une intéressante étude de Li Xiaoding 李孝定, publiée dans le *Zhongyang yanjiuyuan lishiyuyan yanjiuso zhikan*, XXXV (Taibei 1963), dans le cadre de l'article intitulé *Du qi shi xiaolu* 讀契識小錄 (p. 43). On observera qu'à la différence de ce qui se passe pour les noms de personnes, dans les noms d'animaux non seulement la femelle est spécifiée par le radical de la femelle, mais le mâle l'est de même par le radical du mâle. Cela tient à ce que, pour des raisons rituelles, le mâle doit lui aussi être spécifié comme tel, alors qu'il n'y a aucune raison dans les noms de personne de spécifier les mâles comme tels du moment que les femmes sont elles-mêmes distinguées par le radical féminin : l'absence du radical de la femme (sauf évidemment cas d'ellipse de ce radical), suffit pour spécifier les hommes.

25 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 492. Chen Mengjia fait état de dix-sept noms propres de ce genre dans le *Shuowen*, mais c'est par inadvertance, il n'y en a que treize.

26 — Cf., *supra*, p 171

noms en question que parce qu'ils présentaient un aspect insolite : justement ce radical de la femme systématiquement ajouté à ce qui apparaissait comme une simple phonétique. Cette composition a d'ailleurs déconcerté Wang Guowei, qui, remarquant que trois seulement d'entre ces appellations féminines étaient attestées dans les classiques, celles de Xu 嬃, de He 婀 et de Zhou 婤 (cette dernière étant attestée en outre sur un bronze de l'époque des *Printemps et automnes*, le *Chenbo Yuan yi* 陳白元匜) (27), s'est demandé s'il ne s'agissait pas de caractères forgés sous les Han (28). La vérité paraît bien être que ces appellations répertoriées dans le *Shuowenjiezi*, dont l'une, celle de Zhou, existe comme nom propre de *dame* Yin dans les inscriptions oraculaires, ne sont autres qu'un reliquat de ces noms de *dames* Yin, repris à l'époque Zhou comme appellations personnelles féminines parce qu'ils étaient pour ainsi dire onomastiquement démonétisés tout en ayant été obscurément conservés dans la tradition comme noms propres attribués à des femmes.

Les noms des *dames* Yin ayant été reconnus comme étant tout simplement les noms de leurs communautés affectés du radical de la femme, la question se pose de savoir si ce sont les noms de leurs communautés d'origine ou les noms des communautés dans lesquelles elles étaient introduites par leur mariage. L'analyse des marques des bronzes permet de retenir la première de ces hypothèses. Il existe en effet un petit nombre de marques composées dans lesquelles sont associés à un monogramme courant, notamment celui des *princes* connu sous le nom de *xizisun*, un monogramme féminin reconnaissable par le radical de la femme qui lui est incorporé et le titre de *fu dame*, lui aussi stylisé, qui l'accompagne parfois (29). Il y a toute chance que ce soit là des pièces ayant pour auteurs une épouse et son époux conjointement, chacun y ayant fait transcrire ses propres symboles ; symboles différents, dérivés de noms qui étaient donc différents pour l'épouse et pour l'époux. Il est d'ailleurs plus facilement concevable que la *dame* ait été désignée du nom de sa communauté d'origine, parce qu'elle représentait cette communauté dans l'alliance conclue avec celle de son mari à travers sa personne.

De quelles communautés s'agissait-il donc ? Sur les quatre-vingts noms de *dames* qu'il a étudiés, Shima Kunio en a identifié vingt-et-un

27 — Cf. *supra*, p. 177.

28 — Cf. Wang Guowei, *Nü zi shuo (Guantang jilin*, Pékin 1959), I, p. 163.

29 — Hayashi Minao donne une recension de ces marques dans le *Tôhô gakuhô*, n° 39 (Kyôtô 1968), p. 89 à 93.

comme étant également des toponymes (30). Or, nous savons que l'ethnie Yin se structurait en communautés locales (les maisons territoriales), d'une part, et en corporations établies à la capitale, d'autre part. Dans le cas des *dames*, les noms de personne de caractère toponymique, ne pouvant être considérés comme des noms individuels, sont des noms de maisons territoriales d'origine. Or tous ces noms sont ceux de localités intérieures au pays Yin, à l'exception du nom Zhou 周 et du nom Jing 井 qui sont des noms étrangers. Toutefois, le pays Zhou, nous l'avons vu, se trouvait intégré au territoire de souveraineté Yin, ce qui a pu être le cas également du pays Jing au moins pour une certaine période, même si l'inscription de la pièce *Jia, 308* enregistre un oracle relatif à une expédition militaire contre ce dernier pays (31). Il semble bien qu'il faille alors conclure de ce qui est ainsi reconnaissable géographiquement à travers les noms propres des *dames*, que celles-ci devaient être toutes de race Yin ou assimilée.

Il est en outre un autre nom propre qui requiert une attention particulière, celui de *Dame Hao* 好, qu'il vaudrait peut-être mieux transcrire sous la forme de *Dame Zi*, car il est en réalité la forme féminisée du titre des *princes zi* 子, titre qui est aussi le nom collectif de leur corporation (32). Le présence de ce nom parmi les autres confirme que les corporations Yin de la capitale étaient, comme subdivisions de l'ethnie, organiquement semblables aux maisons territoriales. La corporation aristocratique des *princes* se plaçait cependant assurément en tête, hiérarchiquement, ce que reflète le rôle exceptionnel joué, selon les inscriptions, par *Dame Hao*, dont le nom est, remarquons-le, l'un de ceux qui apparaissent aussi bien à la période IV qu'à la période I (33).

Ces analyses conduisent aux conjectures suivantes.

D'abord, il apparaît comme très probable que les Yin étaient endogames, sous réserve de participation des peuplades assimilées

30 — Cf. Shima Kunio, *Inkyô bokuji kenkyû* (Hirosaki 1958), p. 458.

31 — Sur le pays de Jing, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 288, où est citée une inscription attestant l'existence d'un comte de Jing (Jing bo 井伯), impliquant l'intégration de Jing à la royauté Yin.

32 — La transcription Hao sera néanmoins adoptée ici, conformément au principe suivi dans le présent travail de transcrire tous les mots chinois selon la prononciation moderne.

33 — Sur le rôle joué par *Dame Hao*, voir les commentaires de Guo Moruo aux pièces *Cui, 1226 à 1232* Le nom de *Dame Hao* apparaît pour la période IV notamment dans l'inscription de la pièce *Jia, 668*.

aux mariages pratiqués intérieurement à l'ethnie. Sans doute est-ce pourquoi les mariages ne faisaient pas l'objet de divination par l'écaille de tortue : ils ne mettaient pas en jeu la destinée de la race. C'est là une différence marquante avec le régime matrimonial Zhou, et qui empêche de confondre les noms féminisés des maisons territoriales ou corporations Yin avec les noms gentilices de l'époque suivante.

Le Ritualiste ne précise-t-il pas dans le *Liji*, après avoir rappelé qu'entre gens de même nom gentilice «même après cent générations le mariage n'est pas possible», que «telle est la règle Zhou» ? (34). Ce qui suppose *a contrario* que la règle n'existait pas sous les Yin. Un texte relativement tardif, mais qui prolonge cette tradition, le déclare formellement. Il s'agit du préambule d'un édit des Wei 魏 septentrionnaux rapporté dans l'*Histoire des dynasties du Nord* au 12e mois de la 7e année de l'ère *Taihe* 太和 (489 après J-C) :

«Au jour *yisi*, premier du mois, il y eut une éclipse. Arrivé au jour *guichou* fut promulgué un édit déclarant ceci :

«Les Xia et les Yin ne répugnaient pas au mariage à l'intérieur d'une même famille. C'est à l'époque Zhou que l'on commença d'interdire de se marier entre personne de même nom. Tout cela enseigne que les institutions suivent les époques, et qu'elles changent selon la nature des choses...» (35)

Quels étaient les autres usages de la pratique Yin du mariage ? Les conjectures deviennent ici beaucoup plus aventurées. Toutefois, on peut raisonnablement penser, à en juger au moins d'après le cas des *dames*, qu'à l'intérieur de l'ethnie les maisons territoriales et corporations étaient exogames, et que la femme entrait dans la communauté de son mari et non le mari dans celle de sa femme. Ainsi seulement peut s'expliquer que les *dames*, d'origines extra-métropolitaines d'après leurs noms, défraient des inscriptions oraculaires de la Cour royale, et de façon parallèle à ce qui se constate pour les *princes*. Shirakawa Shizuka n'a probablement pas tort de supposer, et nous le suivrons sur ce point, que les *dames* étaient les épouses des *princes* (36). Cependant, des thèses de Shima Kunio il faut au moins retenir que le terme *fu* ne doit pas signifier simplement *épouse*, et doit être entendu comme un titre, traduit ici par *dame*. Cette qualité paraît avoir à l'époque résulté

34 – Cf. *Liji, Dazhuan* 大傳 (éd. *Shisanjing zhushu*), p 1478.

35 – Cf *Bei shi* 北史, ch. III (rééd. photographique du Bo Naben, Shanghai 1958), p. 12.608. Ce texte est cité par Morohashi Tetsuji, dans *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p. 52.

36 – Cf. Shirakawa Shizuka, *In no ôzoku to seiji no kintai* 殷の王族と政治の形態 (*Kôdaigaku*, III, 1, Tôkyô, mars 1964), p 27

non seulement du mariage, mais d'une position plus élevée occupée dès avant d'être mariées, dans leurs communautés d'origine, par des filles, – aînées ? filles de chef ? filles désignées par quelque procédure ? –, destinées à servir de liens entre d'une part ces communautés, où elles conservaient semble-t-il une autorité, et d'autre part la capitale, où elles étaient mariées, ainsi que quelques maisons d'importance particulière dirigées par des *princes*, où elles pouvaient également être mariées.

Cette image, bien imprécise, s'oppose en tout cas au modèle reconstitué par Granet, en ceci au moins qui paraît hors de doute, qu'il n'existait aucune règle d'échanges équilibrés entre sections prises deux par deux, ou quatre par quatre, ou selon telle raison qu'on voudra, suivant un système qui eût inévitablement fragmenté l'ethnie en groupes distincts de partenaires matrimoniaux associés à égalité. La structure de la nation Yin, qui apparaît clairement comme puissamment centralisée sur le plan cultuel, ne devait pas l'être moins sur le plan des pratiques matrimoniales, lequel, si insuffisamment éclairé qu'il soit à nos yeux par la documentation épigraphique, n'en comporte pas moins cet aspect de placement systématique à la capitale par chaque maison territoriale d'une fille de haut rang destinée à servir de point de consolidation des attaches de sa maison d'origine avec le centre politico-religieux de la grande famille ethnique. Remarquons que le mot *fu* 帚 *dame* est étymologiquement le même que le verbe *gui* 歸 *revenir au point de depart*, puis, par extension, *se marier*, ce qui peut sembler paradoxal pour une fille qui, en se mariant, quitte au contraire la communauté dont elle est issue : n'est-ce pas que la *dame*, par son mariage dans l'entourage du roi, revient au centre dont s'était éloignée sa propre maison territoriale ? Tang Lan a montré de façon décisive que le caractère *fu* transcrivant le nom des *dames* n'est nullement le pictogramme d'une main tenant un balai, comme le croyait Xu Shen qui y voyait le symbole de la femme responsable d'un foyer, mais le pictogramme d'un arbre enraciné : ce serait alors l'idée d'enracinement, – de ré-enracinement –, qu'exprimerait le titre des épouses des haut personnages de la capitale revenues des maisons territoriales extra-métropolitaines (37).

Naturellement ce retour des filles au centre de la communauté ethnique devait être compensé. Mais la compensation se faisait sans doute à un autre niveau, les filles qui repartaient du centre vers la périphérie ne portant pas le titre de *dame* et ne défrayant pas les inscriptions oraculaires. Sinon, il devrait y avoir autant de dames

37 – Cf. Tang Lan 唐蘭, *Yinxu wenzi ji* 殷墟文字記 (Pékin 1934), p. 18-20 (cité par Li Xiaoding, dans *Jiagu wenzi jishi* (Taibei, 1961), p. 2589-2591.

désignées du nom collectif de la corporation des princes (le titre même de *prince zi* 子) féminisé sous la forme Hao 好 qu'il y a de dames désignées de noms de maisons territoriales ; or, il est manifeste que la Dame Hao que mentionnent un certain nombre d'inscriptions est unique. Celle-ci paraît avoir occupé une position d'une importance telle que beaucoup de paléographes la prennent, non sans raison, pour une épouse royale, et même une épouse royale exceptionnellement influente (38). Il serait donc arrivé au moins une fois que le roi ait pris femme dans la corporation des princes ; ce qui expliquerait qu'un personnage féminin issu de cette corporation, d'après son nom, ait porté le titre de *dame* et continué de résider à la capitale au lieu de partir, sans titre et sans assez d'importance pour défrayer les inscriptions oraculaires, se marier dans l'une des maisons territoriales extra-métropolitaine.

Est-il possible de connaître plus précisément quelque chose des usages régissant le plus important des mariages, celui du roi ? Peut-être, en ouvrant le second dossier concernant des femmes Yin, celui qui est constitué par les inscriptions évoquant des défuntes à propos des sacrifices qui leur sont offerts. En règle générale, ces défuntes sont en effet les épouses décédées des ancêtres royaux.

Les ancêtre femmes recevaient sous les Yin des appellations posthumes tirées, comme celles de leurs homologues masculins, des noms des jours de la décade. Pour elles ces appellations posthumes étaient précédées de deux vocables de parenté féminins : le vocable *mu* 母 *mère* ou le vocable *bi* 妣 *aïeule*, homologues respectivement aux vocables *fu père* et *zu aïeul*, et s'appliquant donc, le premier aux ascendantes de la génération immédiatement supérieure, le second aux ascendantes de toutes les générations plus hautes, à partir de la grand' mère (39). Ainsi la défunte appelée Mu Geng 母 庚 à l'époque de Wu Ding, parce qu'elle est alors de la génération des *mères*, est appelée Bi Geng aux époques suivantes, parce qu'elle passe alors au rang des aïeules (40).

Il arrive cependant, très rarement, qu'une inscription oraculaire porte sur un sacrifice offert à une défunte citée sous un nom propre

38 — Cf. *infra,* 2ème partie.

39 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 447.

40 — On trouvera cet exemple et d'autres du même genre dans le tableau des appellations posthumes des ancêtres royaux pour les diverses périodes donné par Dong Zuobin (*Jiaguxue liushinian,* Taibei 1965, p. 78).

qui, n'étant pas formé d'un caractère cyclique, ne peut être une appellation posthume, et doit être le nom que cette défunte portait de son vivant. Chen Mengjia a fait un relevé de ces noms (41). Les uns sont sans caractéristiques, sinon qu'ils sont suivis, et non pas précédés, du terme *mu mère*, lequel dans ce cas doit être considéré comme un suffixe honorifique. La pièce *Jia, 2902*, par exemple, est gravée d'une série d'inscriptions relatives à divers sacrifices à faire à l'adresse de Mu Ren 母壬, de Mu Gui 母癸, de Mu Geng 母庚, puis de Huan mu 萑母, dont le nom, Huan, n'est pas une appellation posthume, et qui est peut-être appelée de son nom de vivante pour éviter une homonymie. La pièce *Gu, 1716* porte une inscription relative à un sacrifice à faire à l'adresse de Bi Gui Jun mu 妣癸[illegible]母 et de Bi Jia Gong mu 妣甲龔母 : cette fois les deux défuntes sont citées à la fois par leur appellation posthume et leur nom de vivante, celui-ci suivant l'autre, comme il est de rigueur à l'époque Zhou également. De tels noms, suivis du suffixe *mu*, doivent être les noms individuels des défuntes. Il en est d'autres, qui ne sont pas suivis de ce suffixe mais qui sont caractérisés par ceci, qu'ils comportent le radical de la femme systématiquement ajouté, comme dans le cas des noms des dames. Il s'agit cette fois de noms propres collectifs du genre précédemment étudié. La pièce *Yi, 4677* en fournit sept exemples, précédés chacun d'une appellation posthume :

Bi Wu Gui 妣戊媿, Bi Wu Ya 妣戊婭, Bi Wu Yi 妣戊[illegible],
Bi Xin Ta 妣辛妥, Bi Xin Yang 妣辛[illegible], Bi Gui Min 妣癸[illegible]
Bi Yi Ya 妣乙婭.

La mention de deux défuntes différentes portant le nom propre Ya 婭 confirme que les noms propres féminisés étaient des noms collectifs ; ici le nom de Ya étant peut-être, plutôt que celui d'une maison territoriale, celui de l'autre corporation aristocratique supposée par certains auteurs avoir existé en plus de celle des *princes* (42). Au reste, un document comme celui-ci prouve que les rois prenaient femmes dans les diverses communautés entre lesquelles se subdivisait l'ethnie de la même façon que les *princes* en recevaient les leurs.

D'autre part, les formules appellatives de défuntes se compliquent souvent par le rappel, devant leur propre appellation posthume, de celle de leur époux, celle-ci étant reliée à celle-là par l'un des quatre

41 — Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 491.

42 — Cf. *supra*, p. 232.

vocables de parenté suivant :

– *qie* 妾 , que nous traduirons par *épousée*,

– *qi* 妻 , que nous traduirons par *épouse*,

– *mu* 母 , que nous traduirons par *femme* dans cet emploi, où ce terme est synonyme de *nü* 女 *femme*, et qui se distingue des autres emplois de *mu* en ce qu'ici le terme est déterminé par un nom propre (une appellation posthume en l'occurrence) d'homme, celui de l'époux dont le personnage qualifié de *mu* est la *femme*,

– *shi* 奭 , que nous traduirons par *conjointe* (43).

Le rappel de l'identité de l'époux dans la formule appellative d'une défunte est destiné à préciser son rang dans l'ordre liturgique, rang qu'elle tient de celui de l'ancêtre auquel elle était mariée. Parfois le rang n'est précisé, vraisemblablement seulement à l'égard des autres défuntes portant la même appellation posthume, que par un indicatif hiérarchique. Cet indicatif peut être l'un des termes *gao haute, hou souveraine* ou *ya seconde* placé devant le vocable *bi*, comme dans Gao Bi Ji 高妣己, Hou Bi Ji 后妣己 , Ya Bi Ji 亞妣己, ou l'un des termes *si principale* ou *zhong suivante* placé devant les vocables *bi* ou *mu*, comme dans Si Mu Wu 司母戊, Zhong Mu Ji 中母己 ; tandis que l'expression assez rare *bimu* 妣母 *mère-aïeule* (défunte) semble n'être qu'une variante composée pour *bi aïeule* (défunte), analogue à l'expression classique *zumu* 祖母 *mère-aïeule* (vivante) pour désigner l'aïeule (44).

L'existence de plusieurs termes désignant les épouses des ancêtres royaux incite à se poser la question de l'usage de la polygamie ou de la monogamie sous les Yin. A première vue la réponse ne devrait pas faire de doute pour autant que les inscriptions mentionnent, au moins à partir de la génération de Da Wu (la XIè), de très nombreuses défuntes honorées comme ancêtres pour chaque génération. Cependant, à chaque génération sont également honorés de nombreux *pères* en dehors de ceux qui, à partir du règne de Zu Jia, font seuls l'objet du culte régulier. Sous le règne de Wu Ding, par exemple, des sacrifices sont adressés à des défunts portant les appellations posthumes de Fu Jia, Fu Yi, Fu

43 – Pour une série d'exemples de ces quatre vocables de parenté appliqués à des défuntes, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 380-381.

44 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 488-490. On notera que le terme *si* 司 est placé devant le vocable *bi* 妣 dans les inscriptions sur os, et se rencontre devant le vocable *mu* 母 dans les inscriptions sur bronze.

Bing, Fu Ding, Fu Wu, Fu Ji, Fu Geng, Fu Ren (dont la formule appellative est de façon très insolite celle de Bing Fu Ren 丙父壬) et Fu Gui ; autrement dit, la quantité des *pères* défunts de Wu Ding épuise la série des dix caractères cycliques employés comme appellations posthumes, ce qui, étant donné les possibilités d'homonymie, peut correspondre à un nombre de *pères* bien supérieur à dix. A la même époque, tous les caractères cycliques sauf un (*yi*) sont distribués en appellations posthumes de *mères*, avec au moins un double emploi attesté pour le caractère *Ji* puisqu'il existe une Mu Ji 母己 (Mère Ji) et une Zhong Mu Ji 仲母己 (Mère Ji suivante) (45). Une telle situation rend indécis le rapport du nombre des *mères* au nombre des *pères*. Elle fait par ailleurs ressortir un aspect capital de la conception de la parenté sous les Yin : dans la nomenclature liturgique de la parenté tout au moins, absolument aucune distinction n'est faite entre les ascendants directs et les ascendants par voie collatérale ; confusion s'observant à tous les niveaux de génération, en l'absence de termes spécifiant les oncles ou les tantes, les grands oncles ou les grandes tantes, par rapport aux pères et aux mères, aux grands-pères et aux grands-mères proprement dits, et qui est évidemment une conséquence du monolithisme cultuel, en corrélation avec l'indivision de la grande famille ethnique sous le rapport de la multiplicité des lignées secondaires.

Quant à la multiplicité des vocables appliqués aux épouses, elle serait significative, sinon de la polygamie, au sens strict de l'usage de prendre plusieurs femmes en se mariant plusieurs fois, en tout cas de la polygynie, entendue comme la possession par un seul mari de plusieurs épouses, fussent-elles épousées en une seule fois, si ces vocables correspondait effectivement à une diversité à l'intérieur d'un sérail. Telle est la portée de la distinction qui est faite à l'époque Zhou entre le terme *qi* 妻 *épouse*, et le terme *qie* 妾 , qui désigne alors une simple *concubine* (46). Mais dans les inscriptions oraculaires un parallélisme parfait entre les quatre vocables désignant des épouses semble attester une complète synonymie entre eux, comme il ressort de la comparaison des quatre inscriptions suivantes :

45 – Sur les *pères* honorés par Wu Ding, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 452-453. Sur les *mères* honorées par Wu Ding, voir le même ouvrage, p. 448-449. Il semble bien que la plupart de ces *pères* et de ces *mères* cessent d'être honorés aux générations suivantes, et que leur culte n'est qu'un culte funéraire, s'agissant de défunt qui n'ont pas eu le titre de roi ou de conjointe de roi.

46 – Cf. *Baihutong*, ch. XL *Jiaqu* 嫁娶 (éd. *Congshu Jicheng*, Shanghai 1936), p. 268.

«Demande d'oracle sur ceci : Au prochain jour *geng*, sacrifiera-t-on à Bi Geng 妣庚 *épousée qie* 妾 de Shi Ren 示壬 ... ?» (*Xu, 1, 6, 1*) ;

«Demande d'oracle sur ceci : Sacrifiera-t-on à Bi Geng 妣庚 *épouse qi* 妻 de Shi Ren 示壬 ... ?» (*Yi, 1916*) ;

«Au jour *xinchou*, divination. Par le roi. Sacrifiera-t-on un chien à Bi Geng 妣庚 *femme mu* 母 de Shi Ren 示壬, ou non ? Au 3e mois» (*Jia, 460*) ;

«Au jour *gengxu*, divination. Par le devin Lü 旅, demande d'oracle sur ceci : Le roi s'adressera-t-il à Bi Geng 妣庚 *conjointe shi* 奭 de Shi Ren 示壬 pour – (lacune), sera-ce ou non favorable ?» (*Gu, 1221*).

Pourtant les quatre vocables n'ont pas la même valeur.

D'abord la tradition conserve le souvenir de la pratique de la polygynie sous les Yin en faisant une distinction de rangs entre l'*épousée qie* et l'*épouse qi* au moins dans le cas des femmes de Di Yi. Le *Lüshi Chunqiu* rapporte en effet que la mère de Zhou 紂 (*alias* Di Xin 帝辛, fils de Di Yi 帝乙) était primitivement une simple *épousée qie* lorsqu'elle engendra Weizi Qi 微子啟 et Zhong Yan 中衍 ; mais qu'elle accéda ensuite au rang d'*épouse qi*, et que c'est en cette qualité qu'elle engendra Zhou, ce qui valut à celui-ci la primauté sur ses frères germains plus âgés dans l'ordre successoral (47). Les variantes entre *qie* et *qi* dans les formules appellatives pourraient résulter de tels changements de situation d'une ancienne femme de souverain durant sa vie.

Le terme *mu* au sens de *femme* semble, lui, n'être qu'un vocable à valeur générale, substituable aux trois autres indifféremment.

Quant au terme *shi conjointe*, il est spécial au vocabulaire des inscriptions oraculaires, et a suscité de nombreuses interprétations. Sa caractéristique essentielle est de n'apparaître qu'à partir du règne de Zu Jia (duquel date la dernière des quatre inscriptions précitées, alors que les trois autres sont de la période I), au moment de la mise en vigueur de la liturgie moderne des sacrifices réguliers, et pour être appliqué exclusivement aux épouses bénéficiaires de ces sacrifices réguliers. Mais sa signification étymologique est obscure. Pour Luo

47 – Cf. *Lüshi Chunqiu*, paragraphe *Dangwu* 當務 (éd. *Zhuzi jicheng*, Pékin 1957), p. 111.

Zhenyu 羅振玉, c'est une forme archaïque du mot *he* 赫 *brillant* ; pour Guo Moruo c'est le mot *da* 大 *grand* compliqué de deux signes représentant des seins sous les deux bras que dessine le pictogramme, pour marquer qu'il s'agit d'une femme ; pour Yu Shengyu 于省吾 c'est le mot *shuang* 爽, pictogramme d'un homme tenant deux feux, avec le sens d'*éclairer*, puis de *différencier* et par suite d'*aparier* et de *marier* ; pour Chen Mengjia c'est un doublet du mot *hou* 后 *reine*, qui a pris ce dernier sens par suite de divers glissements phonétiques ; pour Shirakawa Shizuka, c'est le pictogramme d'une femme portant sur la poitrine des tatouages particuliers, insignes de son rang (48). Peu importe ces supputations ; l'essentiel reste que le terme *shi* est manifestement un titre réservé à des épouses royales prenant qualité disons de *reine*. D'où leur vient cette qualité ? Du fait d'avoir de leur vivant occupé la première place entre toutes les épouses du roi ? Comment expliquer alors que dans de si nombreux cas il y ait deux reines défuntes pour un seul roi défunt, et même trois reines défuntes pour Wu Ding (49) ? Serait-ce par suite de répudiation ? Mais l'épouse répudiée perdrait assurément tout titre à recevoir un culte régulier. Serait-ce par suite de remariage après veuvage ? Mais la tradition, qui exalte la piété filiale de Xiao Ji 孝己 (*alias* Zu Ji 且己) pour avoir reproché à son père Wu Ding de s'être remarié après la mort de sa mère (50), donne à penser que si la polygamie (au sens strict) a pu être pratiquée, elle était regardée avec défaveur ; et surtout, cette hypothèse impliquerait que la longévité des épouses ait été généralement moindre que celle des époux de la XIIe à la XVIIe génération, ce qui n'est guère probable. Aussi la meilleure explication est-elle celle de Xu Jinxiong 許進雄 qui voit dans le titre de *shi* 奭 *conjointe* d'un roi, autrement dit dans la qualité de reine, un rang posthume accordé aux seules épouses

48 — Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, I (Kyôtô 1955), p. 75 à 84, où l'on trouvera, outre l'exposé de la thèse de Shirakawa Shizuka, le résumé des autres thèses proposées par les paléographes cités.

49 — Pour ceci, et pour ce qui va venir en discussion dans le reste de ce chapitre, on voudra bien se reporter au schéma de la page *supra*.

50 — Cette tradition est rapportée notamment par Huang Fushi 皇甫謐 dans son *Diwang shiji* 帝王世紀 (éd. de Xu Zongyuan 徐宗元, Pékin 1964), p. 72. Ding Shan en prend argument pour soutenir que les Yin étaient monogames (cf. Ding Shan 丁山, *Zongfa kaoyuan* 宗法考源, dans *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan*, IV, 4, Pékin 1934, p. 414).

royales dont un fils au moins est devenu roi (51).

Sous les Zhou encore «la mère prend rang selon le rang de son fils», lit-on dans le *Gongyangzhuan* ; ce que He Xiu 何休 commente en disant que «selon les rites, lorsque le fils de la concubine est installé sur le trône, sa mère prend rang d'épouse principale.» (52). La seule difficulté que présente l'application de cette doctrine traditionnelle aux reines défuntes Yin se présente dans les cas où apparaissent plus de mères élevées au rang de reines que de fils devenus rois à la génération suivante ; mais il n'y a que deux cas de ce genre. Le premier est celui des deux reines défuntes, Bi Ji 妣己 et Bi Gui 妣癸, honorées comme épouses de Zhong Ding, alors que la génération suivante ne paraît compter qu'un seul roi, Zu Yi : Xu Jinxiong propose d'évacuer la difficulté en comptant Jian Jia 戔甲 comme le frère aîné de Zu Yi 且乙 au lieu de le compter à la génération précédente comme frère cadet de Zhong Ding 仲丁, père de Zu Yi, ce qui peut se faire sans conséquences contradictoires. Reste le cas des deux reines Bi Geng 妣庚 et Bi Jia 妣甲, honorées comme épouses de Zu Xin 且辛, alors qu'à la génération suivante, s'il y a bien deux rois, Zu Ding 且丁 et Nan Geng 南庚, le second semble être le cousin du premier comme fils de Qiang Jia 羌甲, pour lequel il y a également une épouse, Bi Geng 妣庚, honorée comme reine défunte du moins à la période II. Toutefois, la question est ici obscurcie par une fluctuation de la liturgie, Bi Geng épouse de Qiang Jia n'étant plus honorée comme reine à la période V (53); et la thèse de Xu Jinxiong n'est donc pas assez nettement mise en défaut pour ne pas rester la plus cohérente.

51 — Cf. Xu Jinxiong 許進雄, *Dui Zhang Guangzhi xiansheng di Shangwang miaohao xinkao di jidian yijian* 對張光直先生的商王廟號新考的幾点意見, dans *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan*, Taibei 1965, p. 126-130.

52 — Cf. *Gongyangzhuan*, à la 1ère année du règne du duc Yin (éd. *Shisanjing zhushu*), p. 32. Ce texte, avec bien d'autres qui le corroborent, est cité par Xu Jinxiong.

53 — La situation liturgique de Qiang Jia 羌甲 est complexe. En effet, ayant vraisemblablement été le père de Nan Geng 南庚, il avait à ce titre rang d'ancêtre dans le groupe que Dong Zuobin appelle le groupe du *grand culte dazong* 大宗, comprenant les ascendants directs des rois, à l'exclusion des collatéraux (qui ne relèvent que du groupe appelé par Dong Zuobin le groupe

Peut-on tirer du dossier des épouses défuntes des informations autrement circonstanciées sur le mariage à l'époque Yin ? C'est ce qu'a cru *Zhang Guangzhi* 張光直 (Kwang-Chih Chang), qui est à l'origine d'une doctrine nouvelle, développée par Liu Binxiong 劉斌雄, interprétant les appellations posthumes Yin comme des indicàtifs matrimoniaux à la manière de Granet, aux idées duquel est d'ailleurs faite référence expresse (54). La doctrine est fondée sur deux aspects de la série des trente-sept appellations posthumes de rois et des vingt-quatre appellations posthumes de *conjointes* royales ordonnées par générations (55) : l'apparence d'une certaine périodicité d'une part, d'une certaine opposition entre les appellations des rois et celles de leurs *conjointes* d'autre part. Elle interprète ces aspects des appellations masculines et féminines comme reflétant une organisation des mariages royaux par permutation des femmes entre des sections patrilinéaires de l'ethnie, au nombre de deux au moins, redivisées par moitiés matrilinéaires. Mais nous allons voir que cette doctrine rencontre la contradiction catégorique de plusieurs données épigraphiquement bien établies, et heurte le sens des traditions chinoises au moins autant que

du *petit culte xiaozong* 小宗) ; cependant, Nan Geng n'ayant pas eu lui même de fils roi, Qiang Jia s'est par la suite retrouvé dans le groupe des simples collatéraux, du *xiaozong*. Sur ce point, cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 450.

54 — Le numéro 19 du *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* (Tabei 1965) est largement consacré à la discussion de cette doctrine, qui y est présentée par Zhang Guangzhi dans deux articles intitulés *Shangwang miao hao xinkao* 商王廟號新考 et *Guanyu Shangwang miaohao xinkao yi wen di buchong yijian* 關于商王廟號新考一文的補充意見 et où se trouve également l'article de Liu Binxiong 劉斌雄, intitulé *Yin Shang wangshi shifen zuzhi shilun* 殷商王室十分組制試論. Tout ce qui suit sera la discussion de ces trois articles, à l'ensemble desquels le lecteur voudra bien se reporter sans que soient ici multipliées inutilement les références de détail.

55 — Cf. le schéma de la p. 36 *supra*. Le chiffre de vingt-quatre *conjointes* royales n'est pas donné par Zhang Guangzhi, qui précise seulement le nombre de 37 appellations de rois (y compris Wu Geng 武庚, qui ne fut roi que comme vassal des Zhou). Le nombre des *conjointes* royales n'est pas tout-à-fait assuré : Xu Jinxiong en dresse une liste de vingt-cinq (cf. *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan*, nº 19, Taibei 1965, p. 124), mais l'appellation Bi Geng 妣庚 pour une épouse de Da Geng 大庚 résulte sans doute d'un *lapsus calami* du scribe sur la pièce *Bu, 294* (en règle générale aucune *conjointe* ne porte la même appellation posthume que son époux).

la théorie de Granet, bien qu'elle paraisse s'insérer dans un cadre historique plus authentiquement chinois.

Zhang Guangzhi est parti de l'observation d'une inégalité marquée dans la distribution des dix noms cycliques des jours de la décade dans la suite des appellations posthumes royales, suite dans laquelle il relève en effet :

– sept fois l'appellation Jia, six fois l'appellation Yi et huit fois l'appellation Ding,
– contre deux fois l'appellation Bing, une fois l'appellation Ji, une fois l'appellation Wu, quatre fois l'appellation Geng, quatre fois l'appellation Xin, trois fois l'appellation Ren et une fois l'appellation Gui.

Comment une telle inégalité peut-elle s'expliquer ?

Zhang Guangzhi envisage tour à tour les diverses théories avancées pour rendre compte de l'attribution des appellations posthumes. Selon Chen Mengjia, celles-ci étaient conférées selon l'ordre des sacrifices, puisque les sacrifices étaient exécutés pour chaque ancêtre au jour du nom duquel il était appelé, ordre qui dépendait lui-même de multiples facteurs : chronologies des générations, des naissances dans la même génération, des successions au trône, des décès. Li Xueqin 李學勤, égaré par une mauvaise reconstitution de pièce divinatoire fragmentée, croit plutôt que les appellations posthumes faisaient l'objet d'une divination. Quant à Dong Zuobin, à l'instar d'une vieille tradition exposée dans le *Baihutong* selon laquelle sous les Yin chacun prenait le nom du jour de sa naissance, il pensait que l'appellation posthume était déterminée par le jour du décès (56). Toutes ces opinions ne pèchent-elles pas de la même façon en rapportant à des circonstances fortuites une distribution trop inégale pour être purement aléatoire ? C'est la critique que leur oppose Zhang Guangzhi, qui, pour sa part, s'efforce de dégager une loi d'alternance, d'une génération à l'autre, entre deux classes de noms cycliques :

56 – La thèse de Chen Mengjia est exposée dans son ouvrage *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 404-405. Celle de Li Xuejin dans la critique faite par cet auteur de l'ouvrage de Chen Mengjia, dans le n° 3 de l'année 1957 du *Kaoguxuebao* de Pékin (p. 123). L'erreur de reconstitution faite par ce dernier auteur a été signalée par Xu Zhuoyun 許倬雲 dans le *Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* n° 19 (Taibei 1965), p. 81-82. La thèse de Dong Zuobin est exposé dans un article intitulé *Lun Shangren yi shengri wei ming* 論商人以生日为名 publié dans le *Daluzazhi*, II, 3 (Taibie 1951) et réédité dans *Pinglu wencun* (Taibei 1963), III (voir en particulier p. 252). La tradition rapportée dans le *Baihutong* est exposé dans ce recueil au ch. XXXIII *Xingming* 姓名 (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 226).

– une classe qu'on pourra appeler la classe A, pour fixer les idées, comprenant les appellations Jia ou Yi comme appellations principales (il leur sera substitué la lettre A telle quelle) et les appellations Wu ou Ji comme appellations accessoires (il leur sera substitué la lettre A entre parenthèses : (A)) ;
– une classe qu'on pourra appeler la classe B, comprenant l'appellation Ding comme appellation principale (il lui sera substitué la lettre B telle quelle) et les appellations Bing, Xin, Ren ou Gui comme appellations accessoires (il leur sera substitué la lettre B entre parenthèses : (B)) ;
– quant à l'appellation Geng, paraissant relever tantôt de la classe A tantôt de la classe B, elle est considérée, tout au moins, provisoirement, comme hors classe et ambivalente.

La démonstration procède de la façon suivante.

L'alternance est d'abord manifestée dans la succession des appellations des ascendants en ligne directe, sans problème des générations VII à XIII :

VII	Da Yi	: A
VIII	Da Ding	: B
IX	Da Jia	: A
X	Wo Ding (57)	: B
XI	Xiao Jia	: A
XII	Zhong Ding	: B
XIII	Zu Yi	: A

et sans problèmes non plus des générations XV à XXII :

XV	Zu Ding	: B
XVI	Xiao Yi	: A
XVII	Wu Ding	: B
XVIII	Zu Jia	: A
XIX	Kang Ding	: B
XX	Wu Yi	: A
XXI	Wen Wu Ding	: B
XXII	Di Yi	: A

Mais l'alternance est évidemment rompue au niveau de la XIVè génération. Pour en rétablir le principe, Zhang Guangzhi suggère de considérer les deux rois appartenant à cette génération, à savoir Zu Xin et Qiang Jia, portant le premier une appellation (B) et le second une appellation A, comme étant respectivement père et fils, et non frère aîné et frère cadet. Moyennant cette correction, qui entraînerait un

57 – Zhang Guangzhi suit ici la généalogie du *Shiji,* et pour la Xe génération il substitue Wo Ding 沃丁 (dont les inscriptions ne porte pas trace) à Da Geng 大庚

décalage d'un rang vers le bas de toutes les générations notées ci-dessus de XV à XXII, l'alternance serait acquise pour tous les rois Yin de l'ascendance directe du dernier souverain de la dynastie, Di Xin, et acquise sur les appellations principales de chaque classe A et B, sauf pour Zu Xin, à la XIVè génération, dont l'appellation est (B), secondaire. Quant à Di Xin lui-même, son appellation (B) alterne convenablement avec celle de son prédecesseur Di Yi qui est A, mais elle est également une appellation secondaire. Après lui, son fils Wu Geng porte l'appellation hors classe Geng.

Cette présentation serait assez convaincante si la correction du rang généalogique de Qiang Jia était admissible. Zhang Guangzhi le soutient avec l'inscription de la pièce *Cui, 250*, qui se lit :

«Au jour *yichou*, divination. Par le devin Da 大 , demande d'oracle sur ceci : Faut-il faire un sacrifice *gao* 告 aux cinq ancêtres Ding, Zu Yi, Zu Ding, Qiang Jia, Zu Xin ?»

La liste des cinq ancêtres mentionnés est établie en remontant à partir de (Wu) Ding, et comprend après lui son père Xiao Yi (appelé Zu Yi dans l'inscription), puis le père de Xiao Yi à savoir Zu Ding, puis Qiang Jia, puis Zu Xin ; mais rien ne permet d'affirmer que du même coup Qiang Jia serait ici donné comme le père de Zu Ding puis Zu Xin comme le père de Qiang Jia ; il s'agit en effet d'un regroupement d'ancêtres proches, et ce genre de regroupement liturgique comprend le plus souvent des collatéraux avec des ascendants en ligne directe (58).

Par contre, un argument très fort milite contre la correction proposée, c'est que la *conjointe* de Qiang Jia, Bi Geng, ne reçoit plus de sacrifices réguliers à la Vè période, comme nous l'avons vu ; ce qui signifie que Qiang Jia est alors liturgiquement considéré comme un collatéral, même si comme père de Nan Geng il a pu un moment, à la IIè période, être considéré comme ascendant en ligne directe.

Encore plus gênante pour la doctrine est la suite des appellations des proches ancêtres préroyaux, ceux des générations I à VI. Selon l'ordre véridique de la succession de ces ancêtres, tel que Dong Zuobin l'a reconstitué à partir des inscriptions, leurs appellations se présentent ainsi : Jia, Yi, Bing, Ding, Ren, Gui :

A - A - (B) - B - (B) - (B)

58 – Cf. *supra,* p. 134-136. Les regroupements d'ancêtres ascendants en ligne directe, ceux du *dazong* 大宗 , se font à partir du plus ancien, en général à compter de Shang Jia. Il s'agit ici donc d'un regroupement comportant des *xiao shi* 小示 *petites tablettes* (ancestrales), de collatéraux.

Zhang Guangzhi fait valoir qu'il s'agit de générations très anciennes, antérieures à l'instauration de la royauté, et au niveau desquelles le désordre des appellations n'a rien de concluant. D'ailleurs, note-t-il, n'est-il pas remarquable que dans la généalogie erronée du *Shiji* l'ordre convenable soit restauré pour les quatre premières appellations, selon la suite : Jia, Ding, Yi, Bing :

A - B - A - (B) ?

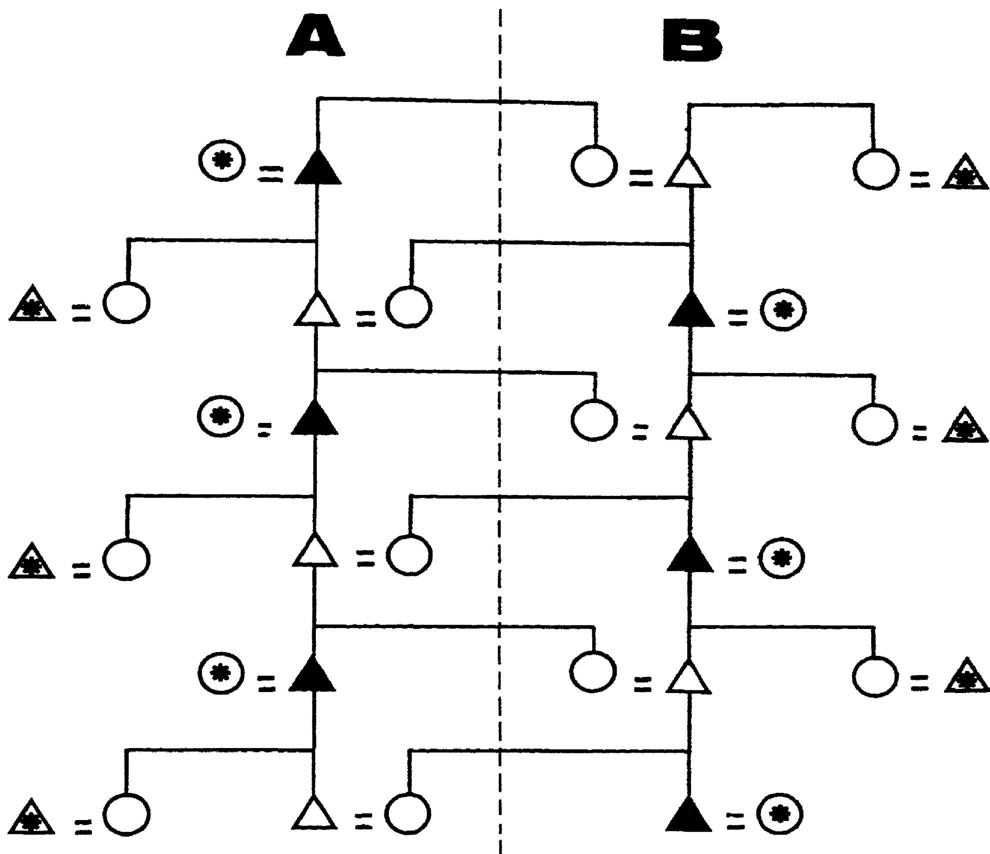
A quoi il faut répondre que, bien au contraire, plus le souvenir se serait effacé d'appellations d'ancêtres très anciens, plus il y aurait de chance que les liturgistes Yin, et non pas seulement Sima Qian, les eussent imaginées conformes à un ordre si fondamental à leurs yeux.

Reste la question des appellations posthumes des collatéraux, qui devraient toujours porter des appellations posthumes, secondaires, de la même classe que l'ascendant direct de la même génération. Compte tenu de la correction d'abord proposée par Zhang Guangzhi, sept générations comptent des collatéraux ; or, même avec la facilité que constitue l'ambivalence supposée de l'appellation Geng, l'ordre voulu est en défaut sur deux générations encore : dans celle de Zhong Ding, B, où Jian Jia porte une appellation A, et dans celle de Xiao Yi et Hu Jia, A, où Xiao Xin porte une appellation (B). Pour dissiper ces incohérences, Zhang Guangzhi propose alors de suivre, en ce qui concerne Jian Jia et Xiao Xin, l'ordre généalogique donné dans la chapitre *Gujin renbiao* 古今人表 du *Hanshu*, en désaccord tant avec le *Shiji* qu'avec les reconstitutions épigraphiques, mais ici propre à rétablir l'alternance A - B , à moins, suggère aussi l'ethnologue chinois, de considérer l'appellation Xin, de même que l'appellation Geng, comme une appellation hors classe. L'argument est franchement irrecevable, le *Hanshu* ne pouvant être d'aucune autorité dans la matière. Mais voyons comment se développe l'analyse des appellations posthumes des *conjointes* royales.

Le fait que celles-ci portent toujours des appellations différentes de celles de leur époux signifierait d'une part que le système des classes A et B est commun aux rois et à leurs épouses, d'autre part que les mariages sont prescrits de manière à assurer l'échange d'une classe à l'autre. Cette organisation serait sous-tendue par le principe successoral que chaque roi doit avoir autant de sang A que de sang B, qui entraînerait la répétition des mariages entre cousins croisés relevant de deux lignées principales A et B.

Deux suppositions peuvent alors être faites. La première est celle de l'échange bilatéral des cousins croisés : elle entraînerait trop d'hypothèses sur la filiation des rois Yin pour pouvoir être retenue. La seconde est celle d'une obligation de mariage entre cousins unilatéraux. Pour qu'elle puisse s'appliquer à la dynastie des rois Yin, il suffit de la formuler, en termes de mariage obligatoire pour une paire au moins de

cousins patrilatéraux à chaque génération, les autres mariages s'organisant avec les lignées secondaires de chaque classe, selon le schéma ci-dessous.



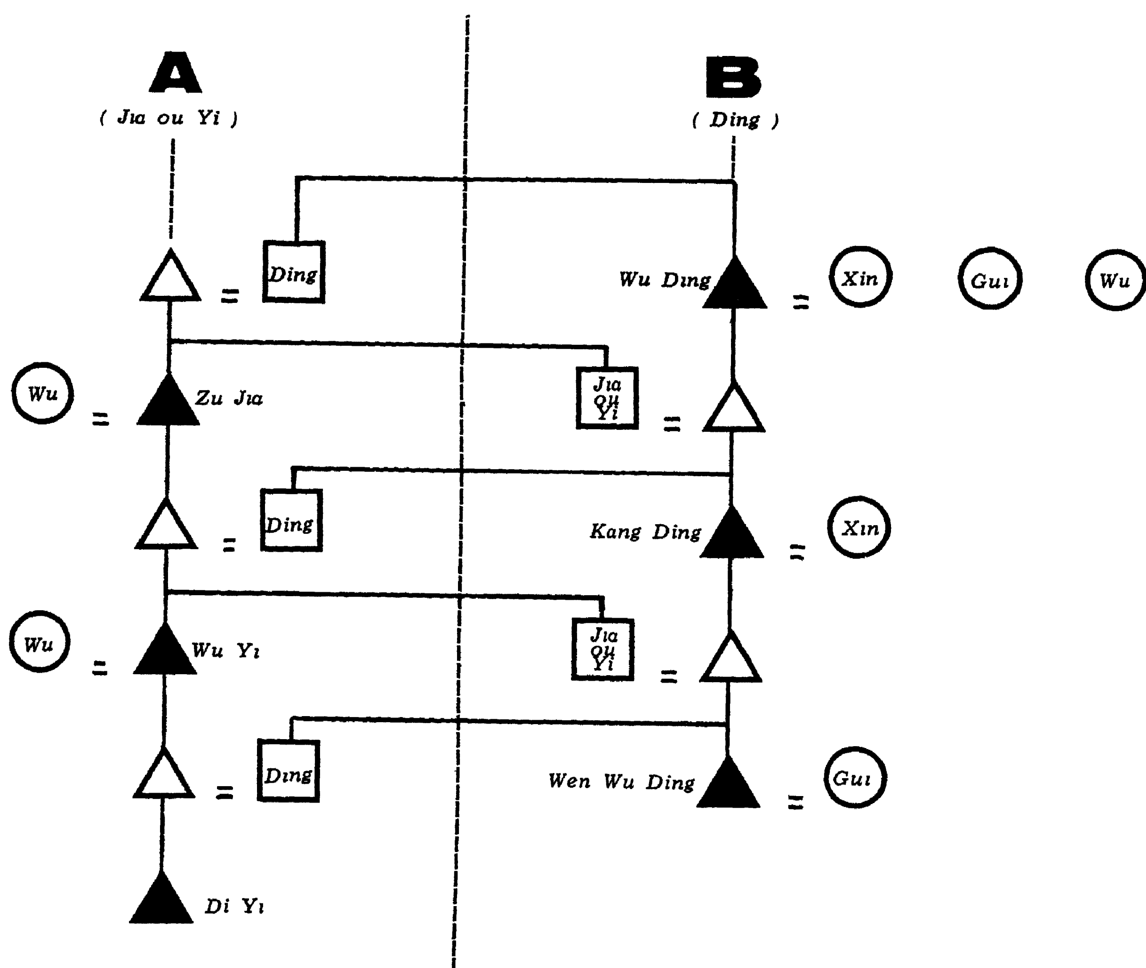
▲ = mâles devenant rois
△ = mâles sans vocation royale
○ = filles
✱ = marques de lignées secondaires

Le signe = note les mariages
Les lignes verticales marquent les relations de filiation
Les lignes horizontales marquent les relations entre frères et sœurs.
La ligne interrompue marque la séparation entre sections A et B.

Ce schéma fait clairement apparaître comment l'exigence pour les rois de la double filiation A et B par le père et par la mère, qui sous-tend le principe d'alternance, entraîne un mécanisme de dévolution du trône d'oncle à neveu, et non pas de père à fils. Ce phénomène est-il attesté par la documentation ? Pas explicitement, répond Zhang Guangzhi, mais il est impliqué dans la confusion des vocables de parenté

désignant le père et l'oncle, qui sont identiquement le vocable *fu père*, d'une part, et dans la confusion des vocables de parenté désignant le fils et le neveu, qui sont identiquement le vocable *zi fils*, d'autre part.

Par ailleurs, il est clair que chaque roi a dû avoir pour mère proprement dite (le vocable *mu mère* s'appliquant également aux tantes) une fille de lignée A ou B alterne de la lignée dont relevait son père proprement dit: Or il se trouve qu'aucune des *conjointes* royales ne porte l'appellation B principale, à savoir l'appellation Ding, et qu'aucune non plus ne porte la seconde des deux appellations A principales, à savoir l'appellation Yi (seule l'appellation Jia, la première des deux appellations A principales, est attestée épigraphiquement). Voilà qui s'explique maintenant très bien, remarque Zhang Guangzhi : le père proprement dit du roi n'ayant pu être roi lui-même, faute de filiation matrilinéaire convenable, son épouse n'avait pas le titre de conjointe royale, et ne pouvait faire l'objet d'un culte régulier. C'est pourquoi toutes les ascendantes de filiation directe A ou B sont évincées du culte régulier, ainsi que le montre l'absence d'appellation posthume féminine Ding ou Yi chez les bénéficiaires de ce culte.



Pour illustrer cette observation, Zhang Guangzhi a reconstitué la filiation réelle, selon sa théorie, des rois Yin de l'ascendance directe de Di Yi jusqu'à Wu Ding (voir schéma en bas à gauche), où les mères des rois apparaissent en carré avec l'appellation posthume qui devait être la leur.

Telle est la doctrine de Zhang Guangzhi. Ses deux piliers principaux sont d'une part le principe de la succession d'oncle à neveu, d'autre part le principe de l'égale importance de la filiation utérine et de la filiation agnatique. Or, ces deux piliers sont établis, remarquons-le, seulement sur des ambiguïtés : équivoque de la terminologie de la parenté, équivoque de l'absence de deux noms cycliques de la liste des appellations posthumes des *conjointes* royales. Ne faudrait-il pas pourtant s'attendre à ce que des principes capitaux tels que ceux-ci s'exprimassent positivement dans les institutions ? Nulle part n'apparaît leur expression positive. Zhang Guangzhi, il est vrai, prétend la déceler dans l'ordre *zhao mu* et les généalogies qui refléteraient celui-ci, dans l'opposition des deux traditions archaïsantes et modernisantes que Dong Zuobin distingue chez les liturgistes Yin, enfin dans les règles successorales de l'époque.

Sans revenir sur la question, déjà amplement traitée, de la nature et de l'origine de l'ordre *zhao mu*, rappelons simplement que le vocabulaire Yin en ignore complètement la terminologie, alors que la dynastie est censée y trouver la raison de son existence même. Quant aux généalogies, l'étude de celles que rapportent les mythes et qu'invoque plus particulièrement Zhang Guangzhi, n'est qu'à peine esquissée par lui : elle reste entièrement à faire comme illustration de ses thèses. Des généalogies historiques, Egashira Hiroshi s'est occupé au même point de vue ; on sait déjà avec quels résultats (59).

Que dire de l'interprétation de l'opposition des traditions rituelles archaïsante et modernisante comme effet de l'opposition de deux subcultures correspondant aux deux sections A et B de l'ethnie Yin ? S'il est vrai qu'il y a, après la réforme de Zu Jia, résurgence temporaire de la tradition archaïque, les variations de la liturgie Yin ne se présentent absolument pas sous la forme d'une alternance régulière d'une génération à l'autre. Même si l'époque de la reprise de la liturgie ancienne n'est fixée que d'une manière assez incertaine, il reste hors de doute que sous Di Yi et Di Xin, l'un et l'autre relevant respectivement de chacune des deux lignées opposées selon Zhang Guangzhi, la liturgie demeure sans aucun changement la liturgie moderne.

Enfin la succession collatérale, sous les Yin, prend son sens pour Zhang Guangzhi comme un palliatif en cas d'empêchement à l'accession au trône du fils de la sœur du roi défunt, ou que ce neveu soit trop

59 — Cf. *supra*, p. 250.

jeune, ou même qu'il n'existe pas, le roi défunt n'ayant pas eu de sœur. De la discussion approfondie qu'a faite Xu Jinxiong de cette thèse, il suffit de retenir deux arguments décisifs. L'un est qu'en cas de défaut de neveu par la sœur du roi défunt la ligne successorale devrait être définitivement interrompue, sans que l'appel des frères à la succession puisse apporter d'autres remèdes que de retarder la crise. Le second argument est que la raison de minorité du neveu successeur en titre ne peut rendre compte, par exemple, des faits de succession de la XVIè génération, quand se succèdent les quatre collatéraux Hu Jia, Pan Geng, Xiao Xin et Xiao Yi, dont les règnes totalisent plus de cinquante ans, ce qui est beaucoup pour attendre la majorité d'un fils censé être celui de Hu Jia, premier roi des quatre.

Ceci dit du point d'arrivée des recherches de Zhang Guangzhi, revenons à leur point de départ, qui, même aux auteurs plus ou moins ralliés aux mêmes vues, comme Egashira Hiroshi, a paru déterminé d'une manière assez contestable (60). Pourquoi deux appellations posthumes, Jia et Yi, caractériseraient-elles principalement la première section, A, et une seule appellation posthume, Ding, la seconde ? Sans compter que pour les femmes l'appellation Jia semble devenir secondaire, puisqu'elle est portée par une *conjointe* royale, Bi Jia, épouse de Zu Xin : à moins que le fils de Zu Xin par Bi Jia ait eu égale vocation au titre royal avec le neveu du même roi par sa sœur ? Pourquoi d'ailleurs n'y aurait-il que deux appellations accessoires dans la première section et quatre dans la seconde ? Pourquoi l'appellation Geng est-elle hors classe et ambivalente ?

Ces incohérences ont incité Liu Binxiong 劉斌雄 à reprendre entièrement les analyses de Zhang Guangzhi pour tenter de dégager de la distribution des appellations posthumes Yin, en termes beaucoup plus rigoureux, un modèle d'organisation des échanges matrimoniaux à cinq sections redivisées par moitiés patrilinéaires et matrilinéaires en dix sous-sections, soit autant que de noms cycliques décadiques. Cette nouvelle construction théorique ne parvient à dégager de leur confusion les appellations Jia et Yi que pour retomber dans de nouvelles difficultés. D'abord l'absence d'appellations Yi et Ding pour les *conjointes* royales devient inexplicable. Ensuite, dans les rapports des cinq sections, auxquels Liu Binxiong essaie ingénieusement d'appliquer le principe de la récurrence cyclique des cinq éléments selon la cosmologie chinoise, la statistique fait apparaître une prépondérance marquée de trois sections

60 – Cf. Egashira Hiroshi 江頭廣 *Kinbun naka no kazoku seido ni kansuru nisan no mondai* 金文中の家族制度に関する二三の問題 *(Nihon Chûgoku gakkaihô,* 19, Tôkyô 1967), p.81.

sur cinq, qui dérègle tout le mécanisme des permutations supposé par hypothèse. Ces observations dispenseront d'entrer dans l'examen circonstancié d'une théorie complexe qui, comme celle de Granet, est aussi brillante dans sa conception qu'artificielle dans son application.

Il faut en fin de compte souligner encore une fois l'erreur radicale qui consiste à faire fi de la donnée la plus importante de toute la sociologie de la Chine ancienne : le culte des ancêtres. C'est en apparence seulement que la doctrine de Zhang Guangzhi semble s'accorder avec ce qu'en a découvert pour l'époque Yin l'épigraphie contemproraine. En réalité, cette doctrine n'utilise la documentation épigraphique qu'en en faussant complètement la signification obvie: ce qui est trace d'un système cultuel est analysé comme s'il s'agissait de traces d'un système d'échanges matrimoniaux essentiellement incompatible avec les principes du culte ancestral chinois. Le résultat est aberrant : la liturgie majeure des Yin, celle des sacrifices réguliers serait une liturgie selon laquelle le neveu honore son oncle et sa tante, mais pas son père et sa mère ! Zhang Guangzhi n'a pas hésité à entériner cet incroyable paradoxe sinologique, en interprétant une exhortation, rapportée dans le *Shujing*, à ne pas honorer avec une excessive somptuosité son propre père, comme une recommandation d'honorer plutôt son oncle ! Alors que l'avis, qui en réalité tendait à mettre en garde contre l'inclination à négliger le service des mânes des ancêtres lointains par l'effet d'une piété filiale trop exclusive, dénote au contraire que le culte du père avait une telle importance qu'il risquait d'éclipser tous les autres (61).

Que les appellations posthumes Yin ne résultent pas entièrement d'un effet de hasard, c'est possible. La manière dont elles étaient attribuées n'a jusqu'ici pas pu être élucidée. L'explication la plus plausible demeure celle de Dong Zuobin : que le défunt prenait appellation du nom du jour décadique de son décès. Ce qui n'interdit pas de penser que, par exemple, le décès n'ait pu être parfois insensiblement postdaté ou antidaté de manière à être artificiellement accordé à quelque jour considéré comme plus favorable, ou moins défavorable, au passage dans l'au-delà. Peut-être la survenance de la mort à un jour *yi* ou à un jour

61 — Il s'agit de l'exclamation de Zu Ji 祖己 rapportée dans le court chapitre *Gaozong rongri* 高宗肜日 du Shujing, commentée par Zhang Guangzhi dans *le Zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan* n° 19 (Tabei 1965), p. 84. Dans ce commentaire, Zhang Guangzhi a commis la bévue de prendre *Gaozong rongri* au sens de *sacrifice rong accompli par Gaozong* (Wu Ding), alors que, comme le lui a fait remarquer Xu Jinxiong (même revue, p. 132), il s'agit du sacrifice *rongri* exécuté *en l'honneur* du défunt Gaozong; Zhang Guangzhi a reconnu cette erreur (même revue, p. 63), à laquelle il a manifestement été entraîné par sa propre doctrine, dont on voit ainsi quelle fallacieuse optique elle donne sur la tradition chinoise.

ding était-elle plus spécialement redoutée pour les femmes, de même que les accouchements étaient souhaités pour un jour *geng* (62). En tout cas, il serait bien étrange que des indicatifs matrimoniaux aient été conférés à des défunts plutôt qu'à des vivants.

---

62 – Cf. *supra*, p. 268.

CHAPITRE VIII
LE MARIAGE A L'ÉPOQUE ZHOU

La royauté Zhou s'est constituée sur une base très différente de celle de la royauté Yin. Elle représente un pouvoir issu non pas de l'expansion continue d'une société ethniquement homogène, mais de la coalition formée, contre les derniers souverains de la précédente dynastie, à la fois d'une partie de l'ethnie dominante ralliée à la rébellion animée par la maison territoriale d'origine étrangère des Zhou, et des peuplades extérieures appelées à venir renforcer le parti des révoltés. C'est semble-t-il dans le milieu ethnique des Qiang 羌 (ou Jiang 姜) (1), connus à travers les inscriptions comme la proie d'élection des Yin, pour lesquels ils étaient une réserve de victimes destinées aux sacrifices humains (2), que les Zhou trouvèrent leur premier soutien. La tradition veut que le roi Wen 文 , parti pour la chasse, ait su, éclairé par la divination, distinguer un homme de cette race qui pêchait à la ligne au bord de la rivière Wei 渭, pour en faire son conseiller (3). Le pêcheur, Lü Shang 呂尚 , est décrit dans le *Shiji* comme un pauvre hère, dont la condition ressemble à celle des rescapés d'un génocide. N'aurait-il pas été surtout l'agent de l'alliance des Zhou avec les peuplades hostiles au Yin, à commencer par ce qu'il pouvait rester dans la sienne propre de survivants aux massacres ? Plus tard, ce devait être en saisissant l'occasion d'une expédition militaire contre les barbares du Nord-Est que le roi Wu 武, conseillé à son tour par Lü Shang comme l'avait été son père, devait retourner ses armes contre Di Xin 帝辛 , faisant sans doute cause commune avec ceux qu'il avait été envoyé combattre, et recevant en outre l'appui d'une partie des propres troupes Yin basée à Qi [illegible] ,

1 – Sur ces deux formes, cf. *infra* p. 298

2 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Kôkotsu kinbun gaku ronsô*, IX (Kyôtô 1958), entièrement consacré à une monographie sur cette peuplade. Sur les immolations d'hommes de race Qiang, voir plus spécialement les p. 1 à 38.

3 – Cf. *Shiji*, début du ch. XXXII (éd. *Zhonghua shuju*, Pékin 1959), p. 1477-1478.

poste avancé du royaume où allait être créée une nouvelle maison seigneuriale de race Jiang (ou Qiang) (4).

Les rois de la nouvelle dynastie eurent naturellement à composer avec les chefs dont ils avaient obtenu le concours, ce qui entraîna la substitution au monolithisme cultuel et familial de l'époque précédente d'un système beaucoup plus savamment articulé, laissant à chaque seigneurie, puis à chaque clan dans chaque seigneurie, puis à chaque collège clanique dans chaque clan, une relative autonomie fondée sur un culte ancestral particulier. Le point faible de la nouvelle organisation se trouvait être évidemment la liaison entre les groupes d'origines ethniques différentes, d'abord rassemblés seulement par une même hostilité aux rois de l'ancienne dynastie. Pour remédier à cette faiblesse, la fonction du mariage fut entièrement rénovée : de catalyseur de la fusion des communautés locales, y compris celles de souches étrangères en voie d'assimilation, au sein de la grande communauté Yin, il devint sous les Zhou essentiellement le nœud des alliances conclues là où s'interrompait la continuité des liens entretenus par le culte d'ancêtres communs. Comme le dit fort bien He Xiu dans une glose au *Gongyangzhuan*, à cette époque, «selon les rites, l'épouse est un trait d'union entre les communautés gentilices (*xing* 姓) et non entre les maisons seigneuriales (*guo* 國)» (5).

Telle est la finalité de la règle d'exogamie par rapport à l'ethnie qui vient remplacer la pratique antérieure des mariages endogames, et dont le sens positif apparaît dans les traditions entretenues de générations en générations d'alliances matrimoniales déterminées entre telle branche de la souche Zhou et telle autre de souche différente (6). Mais cette finalité se cache sous la forme négative d'une simple interdiction de prendre femme dans sa race. Et de fait, au cours de la dynastie, le principe positif des alliances matrimoniales se transforme progres-

4 — Sur les circonstances dans lesquelles le roi Wu engagea son action contre le roi Xin, cf. Shirakawa Shizuka, *Shûsho ni okeru Injin no katsudô* 周初における殷人の活動 (*Kodaigaku* = *Paleologica*, n° 1, Tôkyô 1952), p. 22.

5 — Glose au *Gongyangzhuan*, au 5e mois de la 12e année du règne du duc Ai (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 832).

6 — La Maison royale Zhou prenait femmes et donnait filles à Qi (de nom gentilice Jiang) ; la Maison de Lu prenait femmes à Qi également mais donnait filles à Song (de nom gentilice Zi) ; la Maison de Jin a longtemps donné filles à Qin (de nom gentilice Ying 嬴).

sivement en pure prohibition de l'inceste, en même temps que s'évanouit peu à peu la réalité ethnico-politique connotée par la multiplicité des noms gentilices, par l'effet de la symbiose des races et des cultures. Le terme de *nom gentilice xing* 姓 finit d'ailleurs, on l'a vu (7), par perdre complètement sa signification première de nom de la communauté ethnique, qui n'a plus de contenu concret, pour se confondre avec le *patronyme clanique zu* 族 , qui recouvre également le sens ancien du mot *shi* 氏 *nom territorial*. L'interdiction de se marier entre gens de même nom n'est plus dès lors qu'une prohibition de mariage au sein de la même famille.

Nous allons essayer de préciser cette évolution dans les aspects essentiels de l'institution chinoise du mariage qu'elle a mise en jeu.

Il convient d'abord d'élucider l'origine et la nature des *noms gentilices xing* 姓 , couramment considérés comme les vestiges d'une structure matriarcale primitive de la société chinoise, alors qu'ils datent seulement du début de l'époque Zhou et résultent de la pratique des alliances, et plus particulièrement des alliances croisées, entre ethnies, qui fut alors instaurée. L'idée d'une origine matriarcale des noms gentilices est appuyée d'une part sur la féminisation de principe qui les caractérise de même que les noms des *dames* de l'époque Yin, et d'autre part sur l'étymologie traditionnelle du mot *xing* lui-même, qui n'est autre que le mot *sheng naître* ou *engendrer*, affecté du radical de la femme (8). Voici cette etymologie, rattachant le nom gentilice à la filiation utérine, telle que la donne le *Shuowen jiezi* :

«Le *xing* c'est ce d'où naît un individu. Dans l'antiquité, des individus éminents par leur essence spirituelle furent engendrés par leur mère après que celle-ci eut ressenti l'influence du Ciel ; c'est pourquoi on les appela fils du Ciel. On prend *nom gentilice xing* selon (les circonstances de) la naissance. Le mot vient du mot *femme* et du mot *engendrer*, qui est aussi sa phonétique. Le commentaire du *Chunqiu* rapporte que le fils du Ciel confère le *nom gentilice* selon (les circonstances de) la naissance» (9).

Si les noms gentilices sont normalement féminisés, c'est que, comme les noms des *dames* Yin, ils sont spécifiques de la partie féminine de la communauté qu'ils désignent. Ils n'apparaissent jamais, en effet, que dans les appellations des femmes. Soit par exemple la formule

7 — Cf. *supra* p. 154.

8 — Cf. Morohashi Tetsuji, *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p. 444.

9 — Il s'agit du passage du *Chunqiu* cité *supra*, p. 155.

appellative Guo Meng Ji Langmu 虢孟姬良母, qui figure dans l'inscription du *Qi Hou yi* 齊侯匜 ; elle signifie exactement : Langmu (appellation personnelle proprement dite), *femme* de la communauté gentilice de nom Ji, aînée (*meng*) de la maison seigneuriale de Guo ; ou encore les formules beaucoup plus brèves du genre de celles que rapportent les annales, Bo Ji 伯姬, Shu Ji 叔姬 (10) signifient exactement *femme* de la communauté gentilice de nom Ji, aînée (*bo*) de sa maison seigneuriale (dont le nom est sous-entendu : ici celle de Lu), *femme* de la communauté gentilice de nom Ji, cadette (*shu*) de sa maison seigneuriale (dont le nom est sous-entendu, ici également celle de Lu). Il est vrai que si aucune formule appellative d'homme ne comporte jamais le nom gentilice, celui-ci est très souvent rappelé comme donnée généalogique dans la présentation de l'identité complète d'un individu. Lorsque Sima Qian présente le prince de Shang 商, par exemple, il précise que cet illustre homme d'État portait le nom personnel de Yang 鞅, le quasi-patronyme de Gongsun 公孫 et que la souche de ses ancêtres était la communauté gentilice Ji 姬, le nom propre Ji étant transcrit sous sa forme féminisée (11) : c'est que, même si l'usage a effacé la nuance, il s'agit proprement de la communauté gentilice *dont les femmes portent le nom propre* Ji. L'habitude a ici figé la forme féminisée ; non pas parce que le nom gentilice aurait été originellement un nom *transmis* par les femmes, – c'est un nom seulement *porté* par les femmes encore que transmis par le père –, mais parce que la communauté gentilice n'était considérée qu'au point de vue de sa composante féminine, au point de vue du mariage. A cet égard les noms gentilices diffèrent des noms des *dames* Yin, dont la contre-partie non féminisée était effectivement portée par tous les membres de la même maison territoriale.

Le cas du nom gentilice Jiang 姜 illustre fort bien cette différence. Il s'agit du même nom propre que celui qui est connu dans les inscriptions oraculaires sous la forme Qiang 羌, comportant le graphème de l'*homme*, nom propre de la peuplade, ou plutôt du groupe des peuplades localisé au delà des frontières nord-ouest du territoire Yin, dans la région des montagnes du Taihang 太行 (12). La maison

10 – Bo Ji est citée notamment dans le *Chunqiu* à la 2e année du règne du duc Yin, et sa sœur Shu Ji à la 7e année du même règne (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 99 et p. 172).

11 – Cf. *Shiji*, début du ch. LXVIII (éd. *Zhonghua shuju*, Pékin 1959, p. 2227).

12 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 281. Le fief de Qi

de Lü Shang 呂尚, fieffée à Qi par les Zhou, qui relevait de cette ethnie, en conserva le nom, mais exclusivement sous une forme nouvelle créée par substitution du radical de la femme au graphème de l'homme, forme dont la prononciation évolua d'ailleurs en Jiang par disparition de l'aspiration de la consonne palatale initiale. L'éviction de la forme ancienne Qiang par la forme féminisée Jiang signifie que la communauté a cessé d'être considérée comme une population géographiquement déterminée pour être définie comme une race, à travers ses membres féminins, en fonction des usages matrimoniaux nouveaux des Zhou.

Ceci va être éclairé par la véritable étymologie du mot *xing* 姓 *nom gentilice*. Celle que donne le *Shuowen* est faussée par l'influence d'une doctrine très en faveur chez les auteurs Han intoxiqués par la littérature des *Weishu* 緯書, celle de la détermination des caractères génésiques par une influence céleste variant selon le cycle des cinq éléments (13), qui est ici étayée par une allusion aux mythes de la naissance parthénogénétique des fondateurs de race. Que ces mythes, selon lesquels Jiandi 簡狄, mère de Xie 契, fondateur de la race Yin, et Jiangyuan 姜原, mère de Houji 后稷, fondateur de la race Zhou, les conçurent sans les œuvres d'un homme et sous la seule influence céleste, l'une en gobant l'œuf d'un oiseau noir, l'autre en mettant le pied dans la trace d'un géant (14), que ces mythes, donc, rappellent l'époque préhistorique d'un régime matriarcal ne connaissant que la filiation utérine, c'est possible ; mais ils n'ont aucun rapport avec le mot *xing nom gentilice*, où le radical de la femme ne représente nullement *la mère qui engendre* mais inversement *la fille qui est engendrée*. En effet, comme l'a remarqué Katô Shôgen, le terme *xing* est en réalité le symétrique du terme *(wai) sheng* (外)甥, composé lui aussi du mot *sheng naître* ou *engendrer*, mais avec le graphème du garçon (15).

sera plus tard créé dans une région tout-à-fait differente au nord-est du territoire.

13 — Cette doctrine était appliquée par les Han à la justification des changements dynastiques corrélativement à la permutation des cinq éléments, la lignée des rois de chaque dynastie tenant de son fondateur un atavisme marqué par l'influence de l'un des cinq éléments. Elle est évoquée notamment dans le commentaire du tout début du chapitre *Dazhuan* 大傳 du *Liji*, par Kong Yingda, qui se réfère à plusieurs des *Weishu* (cf. *Liji*, éd. *Shanshijing zhushu*, p. 1471-1472).

14 — Cf. *Shiji*, début du ch. III et début du ch. IV (éd. *Chunghuashuju*, Shanghai 1959, p. 91 et p. 111).

15 — Cf. Katô Shôgen, *Shina Kodai Kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1940), p. 32. J'utilise l'expression *(wai)sheng* au lieu du terme simple *sheng neveu* afin

Puisque *(wai) sheng* signifie *neveu* au sens de *fils de la sœur*, *xing* 姓 doit signifier proprement *nièce* au sens de *fille de la sœur*. Cette dernière signification est prouvée, comme le remarque le sinologue japonais, par l'existence d'un doublet, attesté seulement en épigraphie, où le radical de la femme est adjoint à un synonyme de *sheng* 生, le mot *chu* 出, signifiant *sortir*, mais aussi, par extension, *naître* ou *engendrer*, et cité dans le *Erya* comme vocable de parenté appliqué dans une forme non féminisée au *fils de la sœur* (16). Le doublet *chu* 𡜊 (féminisé) de *xing* 姓 a été relevé et interprété par Wang Guowei dans le passage suivant de l'inscription du *Shuyi zhong* 叔夷鐘 (17) :

«... Le petit-fils de l'éminent duc Mu 穆 et son épouse, *nièce chu* 𡜊 du duc Xiang 襄 et fille du duc Cheng 䚘, ont alors engendré Shuyi 叔夷 ...»

Reste à savoir pourquoi le nom gentilice est proprement le *nom de la nièce* (fille de la sœur), question que ne s'est pas posée Katô Shôgen. La réponse est que le nom gentilice ne prend son sens ni du point de vue du père, ni du point de vue de l'époux, mais du point de vue des *fournisseurs de l'épousée*, c'est-à-dire des membres de sa communauté d'origine. Ce sont en effet les fournisseurs de l'épousée qui, en raison de leur prestation, ont une créance dont les filles données par l'épousée à l'époux font l'objet, et qui devient exigible lors de la nubilité de ces filles pour les ayants-droit du père alors défunt de l'épousée, ayants-droit qui sont les frères de celle-ci, oncles maternels de ses filles. C'est pourquoi la communauté à laquelle a été cédée une femme est plus spécialement représentée, pour les intéressés, par la contre-partie du don, les frères de cette femme, par leurs *nièces xing*. Dans ces conditions, nous comprenons comment pour les Zhou parler de la *communauté gentilice* Jiang 姜, de la *communauté gentilice* Gui 媯 ou de la *communauté gentilice* Yao 姚 etc..., ce fut primitivement parler de *nièces* Jiang, de *nièces* Gui ou de *nièces* Yao etc..., ce qui revenait en réalité à faire état d'un beau-frère obligataire Jiang, ou Gui ou Yao etc... Il est particulièrement remarquable qu'ainsi la reconnais-

d'éviter l'ambiguïté avec *sheng naître*, mais le préfixe entre parenthèse est superfétatoire.

16 — Cf. *Erya, shiqin* 釋親 (éd. *Shisanjing zhushu*, p.148).

17 — Cette pièce était connue autrefois sous le nom de *Qihou bozhong* 齊侯鎛鐘 sous lequel elle est citée par Katô Shôgen. Elle a été rebaptisée de façon plus exacte par Guo Moruo.

sance de l'ethnie comme réalité propre, réalité désignée par un nom propre, se soit faite à travers la personne d'une fille, – ce qui signifie que cette reconnaissance a eu avant tout une portée matrimoniale –, et d'une fille de la sœur mariée, non pas de sa propre fille, – ce qui signifie que la reconnaissance s'est opérée moins par prise de conscience de sa propre appartenance ethnique que dans la visée des autres ethnies *à obliger*, donc dans une visée essentiellement politique –. Ceci appelle deux observations.

La première est que l'homonymie de *xing nom gentilice* et *xing nièce* trahit une organisation des relations matrimoniales qui, conçue politiquement, est d'une tout autre nature qu'aucune de celles qu'eût pu conduire à instituer juridiquement un principe d'échanges de femmes équilibrés. Sans doute n'est-il pas rare que les oncles maternels exercent la créance qu'ils ont sur leurs beaux-frères et portant sur leurs nièces, au profit de leurs fils, ce qui aboutit au cas particulier des mariages croisés illustrés par la tradition des rapports matrimoniaux entre la Maison royale et la Maison seigneuriale de Qi, de nom gentilice Jiang. Mais de tels cas particuliers ne représentent pas la finalité véritable du mariage sous les Zhou, et c'est une erreur de leur accorder une valeur paradigmatique en cherchant dans la terminologie de la parenté des traces qui ne s'y trouvent pas du système qu'ils caractériseraient, ainsi que le font aujourd'hui encore bien des auteurs mal inspirés par quelque préjugé ethnologique. La texture des relations matrimoniales entre les maisons seigneuriales du royaume Zhou répond à un programme d'ensemble des alliances qui n'a rien à voir avec un principe quantitatif de troc. Les filles de Lu, par exemple, sont mariées à Song, qui marie les siennes dans d'autres maisons, les ducs de Lu prenant pour leur part femme à Qi, comme les rois (18). L'important n'est pas de s'assurer immédiatement d'un rendu pour un donné, mais au contraire de multiplier les termes des relations de manière à étendre le plus largement possible le réseau de celles-ci.

La deuxième observation, c'est que les noms gentilices ne sont pas antérieurs à la dynastie Zhou. Sous les Yin, la réalité ethnique n'existe qu'en fait, sans être reconnue institutionnellement : les ethnies ne sont pas désignées comme ethnies, mais comme *pays fang* 方 ,

18 – Une note de He Xiu au *Gongyangzhuan* (à la 25e année du régne du duc Xi, (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 354) rappelle que Song et Lu était unis par les alliances matrimoniales au point de se donner le nom de *frères;* mais cela tenait au mariage des filles de Lu à Song; en effet, les ducs de Lu prenaient femme à Qi comme le rapporte le *Zuozhuan:* dans son *Chunqiu huiyao,* 春秋會要 Yao Yanqu 姚彥渠 recense six cas sur dix de mariage avec des femmes de nom gentilice Jiang (cf. *chunqiu huiyao,* Pékin 1955, p. 45–46).

géographiquement déterminés. Pour autant que ces pays passent sous la souveraineté Yin, ils sont assimilés aux maisons territoriales de la communauté, à en juger par ce que les inscriptions oraculaires révèlent du pays de Zhou. C'est à l'époque suivante qu'apparaissent des noms propres servant d'étiquettes de races reconnues comme telles, certains étant des noms anciens modifiés dans une acceptation nouvelle, tel autre un nom différent sous lequel l'ancienne réalité géographique est saisie d'un autre point de vue : ainsi les Qiang sont désormais appelés Jiang comme communauté gentilice ; les Zhou se font désigner comme Ji 姬 , du nom d'une rivière au bord de laquelle est mythiquement située l'origine de leur race (19) ; quant aux Yin, c'est désormais le nom de la corporation aristocratique des *princes zi* 子 qui, par une métonymie s'expliquant aisément, devient leur nom gentilice Zi, pour lequel, remarquons-le, la féminisation est négligée, sans que le principe de telles féminisations puisse être pour autant remis en question, étant donné les habitudes graphiques de l'époque. Dans ces conditions, l'émergence des trois noms propres Jiang, Ji et Zi, avec cette valeur, ne peut être datée que du début de la dynastie Zhou, ce qui suffit pour déterminer historiquement la naissance de l'institution des noms gentilices, même si demeurent obscures les modalités de la formation des autres noms, dérivés de toponymes pour la plupart, semble-t-il, ce qui n'exclut pas que d'anciens noms de pays ou de maisons territoriales réapparaissent tels quels comme noms de communautés gentilices.

Le mariage ne pouvait unir réellement des maisons de souches différentes que si l'épouse constituait vraiment un chaînon entre les deux groupes alliés, autrement dit si elle n'était pas totalement coupée de sa communauté d'origine. De fait, les institutions Zhou assurent la continuité des relations entre la fille mariée et ses parents par l'obligation de visites rituelles à ceux-ci par celle-là, visites appelées *gui-ning* 歸寧 , *retour aux nouvelles*.

19 — Le nom Ji est interprété par Pei Yin 裴駰 (420-477) dans son *Jijie* 集解 en commentaire au *Shiji* comme signifiant *trace de pas*, cette trace par la vertu de laquelle Hou Ji aurait été conçu (cf. *Shiji*, note au ch. IV, éd. 中華書局 *Zhonghua shuju* 1959, p. 112). Mais cette interprétation est rapportée aux *Weishu*, et est fantaisiste. Le *Shuowen* définit Ji comme le nom de la rivière au bord de laquelle habitait Huangdi, et ce sens géographique est plus vraisemblable (sans doute le radical de la femme a-t-il remplacé celui de l'eau), sauf à admettre que Di Ku 帝嚳 l'époux de la mère de Hou Ji, habitait toujours dans la même région que son arrière-grand-père Huangdi, ou qu'une confusion a été faite entre ces deux empereurs mythiques pour leur rapport avec le nom Ji.

Une ode du *Shijing* chante la joie de l'épousée partant revoir sa famille, sur ce mode rustique dans lequel le Ritualiste déguisait volontiers ses idées lorsqu'il les exprimait en poête :

«... Je coupe (le dolic), je le fais rouir, j'en fabrique un tissu, j'en fabrique une étoffe, j'y taille un vêtement, et rien de tout cela ne m'ennuie.

«Je l'annonce à la duègne, j'annonce mon retour dans ma famille ; je nettoie méticuleusement mes affaires, je lessive méticuleusement mes vêtements : lesquels lessiverai-je ? Lesquels ne lessiverai-je pas ? Je retourne prendre des nouvelles de mon père et de ma mère.» (20)

Les derniers mots sont glosés en ces termes :

«Prendre des nouvelles, c'est demander comment ils vont. Tant que le père et la mère sont en vie, de temps à autre (la fille mariée) retourne prendre de leurs nouvelles.»

Le commentaire de Kong Yingda précise que ces visites sont de règle pour l'épouse d'un seigneur et même pour l'épouse du roi, en renvoyant au *Zuozhuan* qui en relate de nombreuses illustrations (21). L'une d'elles est celle du *retour aux nouvelles* que Bo Ji, fille aînée du duc Zhuang de Lu mariée au seigneur de Qi, accomplit en 667 (22). A ce propos, Kong Yingda cite un passage du *Shili* 釋例 de Du Yu 杜預 signalant que si les parents de la femme mariée sont décédés, celle-ci ne fait plus elle-même ces visites, mais envoie néanmoins un grand officier de la maison de son époux prendre des nouvelles de ses frères : tel est par exemple le motif de la venue à Qin en 561 du grand maréchal de Chu 楚 , Zigeng 子庚 , délégué par l'épouse de nom gentilice Ying 嬴 du roi Gong 共 de Chu, sœur du duc Jing 景 de Qin 秦 (23).

Placée à la charnière de deux communautés alliées, l'épouse occupe sous les Zhou une situation considérable, qui n'a rien à envier à celle des *dames* Yin, et qui se laisse bien deviner, aux débuts de la dynastie, derrière le personnage de Wang Jiang 王姜 . Absent des textes historiques, le nom de Wang Jiang, c'est-à-dire de Jiang (nom gentilice porté par une fille de Qi) (épouse) du roi, figure dans cinq

20 — Il s'agit de la deuxième ode du *Zhounan* 周南 , intitulée *Getan* 葛覃 (éd. *Shisanjing zhushu,* p. 73—74).

21 — Cf. *Shijing,* éd. *Shisanjing zhushu,* p. 77.

22 — Cf. *Zuozhuan,* à la 27e année du régne du duc Zhuang (éd. *Shisanjing Zhushu,* p. 423).

23 — Cf. *Zuozhuan,* à la 12e année du régne du roi Xiang (éd. *Shisanjing Zhushu,* p. 1284).

inscriptions de haute époque, et il est sous-entendu dans une sixième derrière le titre de *jun* 君 qui était alors le titre féminin des *princesses* (24). Il était celui d'une reine que l'étude de la chronologie des inscriptions incline à considérer comme l'épouse du roi Cheng, et dont les textes inscrits font ressortir la stature comme bien au-dessus de celle de quelque princesse confinée dans le gynécée.

L'inscription du *Zuoce Huan you* 作冊睘卣 proclame :

«Or donc, en la 19e année (de son règne), le roi étant à Han 厈, Wang Jiang ordonne au *Zuoce* 作冊 *(Maître des chartes)* Huan 睘 d'aller saluer le comte de Yi 夷.

«Le comte de Yi honora Huan d'un don de cauris et d'étoffe.

«Huan rend grâce à Wang Jiang pour sa libéralité (= pour l'avoir choisi en vue d'une mission qui s'est avérée si profitable pour lui), et fait ce précieux vase à offrandes en l'honneur de son illustre père Gui 癸».

Yang Shuda 楊樹達 estime que ce bronze rappelle une visite au frère de l'épouse faite par un grand officier analogue à celle que Zigeng fit pour la reine de Chu à Qin en 561 (25). Mais il y a toute chance que Wang Jiang ait été originaire de Qi, maison où les rois Zhou prenaient femme, et non pas de Yi. La mission du grand officier Huan était donc plutôt une mission purement diplomatique dont la reine, en l'absence du roi, semble avoir pris l'initiative en direction de quelque seigneur de sa parenté.

L'inscription du *Shu zhi* 尗觶 montre Wang Jiang dépêchant un officier, pendant une nouvelle absence du roi parti pour l'ancienne capitale afin d'y exécuter un sacrifice, cette fois auprès d'un haut dignitaire de la Cour portant le titre de *dabao* 大保 *grand protecteur*, titre qui était alors celui de Shaogong Shi 召公奭, l'émule de Zhougong Dan 周公旦. Les inscriptions du *Zibo you* 臬伯卣 et du *Bishou gui* 不壽𣪘 évoquent d'autres interventions du même genre de Wang Jiang dans les affaires publiques. Celle du *Ling gui* 令𣪘, que voici, la représente entourée d'égards exceptionnels :

24 — Sur cette valeur du titre de *jun*, cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru Bijutsukanshi*, V (Kyôtô 1963), p. 246.

25 — Cf. *Jiweiju jinwenshuo* (pékin 1959), p. 185.

«Or donc, le roi se trouvait à Yan 炎 au cours d'une expédition contre le comte de Chu 楚.

«Or donc, au 9e mois, au dernier quartier de la lune, au jour *dingchou*, le Zuoce 作册 (Maître des chartes) Ce Ling 矢令 accomplit le rite *zhengyi* 尊宜 à l'adresse de Wang Jiang.

«Wang Jiang récompensa Ling de dix liasses de cauris, de dix familles de vassaux et de cent hommes de main, ainsi que des trois pendeloques de jade que le Gongyi Boding 公尹白丁 avait reçues en présent de plusieurs chefs de camp.

«Ling a l'honneur d'exalter la munificence du grand roi et la manière dont il a été récompensé par (l'effet de la sollicitude de son ancêtre le défunt) Dinggong 丁公. Car ce qui est parvenu jusqu'au descendant qui en bénéficie c'est en effet la récompense conférée par (son ancêtre) Dinggong.

«Ling, pour cela, adresse au grand roi ses sentiments de respectueuse gratitude. Ling a l'honneur de remercier le grand roi de sa munificence, moyennat laquelle il a fait ce précieux vase *gui* dédié à Dinggong.

«Que (ce vase) serve à faire des offrandes aux illustres ancêtres (de Ling), à aller et venir dans les banquets offerts au roi, à rassasier les officiers. Que les brus et les fils (de Ling), que ses descendants, gardent toujours (ce vase) précieusement !»

Selon Shirakawa Shizuka le rite *zhengyi* serait un rite par lequel Ling aurait appelé ses propres ancêtres à exercer leur protection sur la personne de Wang Jiang (26). Quoiqu'il en soit, celle-ci récompense l'auteur du vase, au nom du roi, avec un faste qui donne la mesure de son pouvoir.

Dans les maisons seigneuriales et dans les familles d'officiers, l'épouse peut encore plus aisément jouer de son influence avec les moyens de pression que lui donne la puissance de sa famille d'origine. En témoignage de l'attention dont elle continuera de bénéficier de la part de son père, elle emporte en se mariant des vases rituels d'une catégorie particulière, les *yingqi* 媵器 *vases dotaux*, qui se multiplient sous les Zhou orientaux quand l'usage de graver sur les bronzes sacrés de solennelles déclarations ne sera plus restreint aux seuls brevêts des mandats royaux. Il arrive que l'époux lui-même manifeste l'estime qu'il porte à sa femme en lui offrant aussi de son côté de telles pièces, dont l'origine maritale est alors trahie par la dualité des noms gentilices

26 – Cf. Shirakawa Shizuka, *Hakutsuru bijutsukanshi*, VI (Kyôtô 1964), p. 263.

de la destinataire, d'une part, et de la maison dont relève l'auteur du texte, d'autre part, comme dans l'inscription du *Zheng daneishi Shu Shang yi* 鄭大內史叔上匜, fabriqué par le *grand annaliste de l'intérieur* de la maison de Zheng (de nom gentilice Ji 姬) pour— une certaine *Shu* 叔 *(fille cadette)* de nom gentilice Yuan 媴. Mais la plupart des *vases dotaux* émanent de la famille paternelle de l'épouse. Ainsi du pays de Lu proviennent entre autres quatre bronzes adressés l'un à une certaine Meng Ji Jiang 孟姬姜, deux autres à une certaine Zhong Ji Yu 仲姬俞, le dernier à une certaine Ji Jı Ya 季姬牙 (27). Jiang l'*aînée (meng)*, Yu la *puînée (zhong)* et Ya la *benjamine (ji)* sont sans doute trois sœurs, portant le nom gentilice Ji 姬, celui de la maison de Lu 魯. Le vase destiné à Jiang ainsi que l'un des deux vases destinés à Yu ont pour auteur le même Bo Dafu 伯大父, de Lu, peut-être le père des trois sœurs ; le second des deux vases destinés à Yu a pour auteur un certain Bo Houfu 伯厚父, de Lu également, peut-être un frère ; enfin le vase destiné à Ya a pour auteur un grand intendant de Lu nommé Yuanfu 原父, peut-être un oncle. Voici à titre d'exemple l'inscription, très simple, de cette dernière pièce :

«Le Grand intendant de Lu, Yuanfu, a fait ce vase *gui* dotal pour Ji Ji Ya. Puisse-t-elle jouir d'une longévité de cent mille années, et faire toujours précieusement usage (de ce vase)».

Lorsque déclinera l'ordre féodal, à partir de l'époque des *Printemps et automnes*, les intrigues politiques des femmes dans les maisons seigneuriales deviendront une des causes notoires d'anarchie ; et l'on sait de reste comment plus tard la perte de la dynastie des Han viendra de ce que l'empire sera tombé sous la coupe des oncles et des frères des impératrices.

Le mariage est donc une affaire qui dépasse singulièrement, même pour de simples officiers, la portée de ses seuls effets domestiques. Aussi les Zhou l'ont-ils entouré d'un appareil rituel considérable, faisant bien oublier l'époque où, comme l'indique l'étymologie du nom chinois

27 – Il s'agit des *Lu Bo Dafu gui* 魯伯大父𣪘 I et II, du *Lu Bo Houfu gui* 魯伯厚父𣪘 et du *Lu Dazai Yuanfu gui* 魯大宰原父𣪘 cités dans Shizuka, *Kinbunshû* IV (Tôkyô 1965), Nos 447, 449, 450. On trouvera dans ce recueil d'autres exemples de vases dotaux.

hun 昏 *(crépuscule)* de l'institution, il se réalisait sans doute simplement par un furtif enlèvement à la tombée de la nuit (28). Ses formes se composent essentiellement des *six rites* suivants (29) :

1) L'envoi des présents de fiançailles par la famille du futur époux à celle de la future épouse, présents dont le principal est une oie sauvage : cadeau typique de chasseur et approprié aux ressources de la saison froide, durant laquelle se préparent les noces qui se conclueront au printemps ;

2) La demande d'information du nom de la future épouse, demande qui porte principalement sur le nom gentilice, comme le précise le commentaire traditionnel du *Yili* (30) ; si ce nom gentilice est oublié, occurence difficile à imaginer pour une fille de haut lignage mais qui n'a rien d'étonnant dans des familles d'officiers dont les aïeux ont parfois émigré à maintes reprises, la divination suppléera à la tradition perdue ;

3) La communication à la famille de la future épouse du résultat favorable de la divination exécutée par la famille du futur époux en vue de s'assurer de l'opportunité du mariage projeté ;

4) L'envoi des gages de conclusion du mariage par la famille du futur époux à celle de la future épouse, gages qui consistent principalement en soie rouge et noire ; la soie étant un instrument de paiement, le rite évoque une tradition de mariage par achat de l'épouse ;

5) La convention sur la date de la conclusion du mariage, date proposée par la famille du futur époux, compte tenu de l'obligation d'attendre éventuellement la fin d'un deuil ;

6) La conclusion du mariage par l'introduction de l'épouse dans la maison de l'époux, ce dernier étant tenu d'aller lui-même chercher sa femme chez elle, sauf à se faire remplacer en cas d'empêchement, s'il a

28 — Le mariage par rapt est évoqué dans le texte du *Yijing,* dans l'interprétation de l'hexagramme *zhun* 屯 : à propos du monogramme femelle de la deuxième ligne, il est question de «ne pas se marier en ravisseur» (cf. *Yijing,* éd. *Shisanjing zhushu,* p. 60).

29 — Les *six rites* du mariage sont longuement exposé dans le *Yili, Shihunli* 士昏礼 (éd. *Shisanjing zhushu,* p. 97-128), et brièvement évoqué dans le *Liji, Hunyi* 昏義 (éd. *Shisanjing Shushu,* p. 2383-2384).

30 — Le texte du *Yili* (éd. *Shisanjing zhushu,* p. 100) parle de *ming* 名 littéralement *nom personnel,* mais le commentaire traditionnel (même éd. p. 152) indique qu'il s'agit de demander «de quelle famille est votre fille»; le mot *ming* doit donc être pris au sens large, et le nom de famille qui est demandé doit servir à déterminer le nom gentilice.

rang de roi ou de seigneur, par un grand officier obligatoirement (31) ; à l'issue du voyage, un repas est partagé chez l'époux au cours duquel les nouveaux conjoints doivent boire chacun dans une moitié de la même calebasse, ce qui est le rite nùptial par excellence.

Tous les actes du sextuple cérémonial ayant été accomplis, les époux sont mariés. Reste pourtant encore à l'épouse d'être initiée à son rôle d'auxiliaire de l'époux dans les cérémonies cultuelles, initiation qui ne prendra place que trois mois plus tard, la nouvelle épouse attendant jusque-là sa complète intégration à la famille de l'époux, de telle manière que si elle venait à décéder prématurément elle serait inhumée dans sa famille d'origine (32).

La transcendance des rites fait qu'il n'appartient pas aux hommes de prononcer la nullité d'un acte pour vice de forme. Mais l'Annaliste ne se fait pas faute de relever, comme l'indice d'un désordre que sanctionnera inévitablement la justice immanente, le moindre manquement au rituel : que les pourparlers de mariage aient été menés en personne, et non par intermédiaire, par le futur époux (33), ou que la présentation des gages de conclusion de l'alliance ait été faite encore par le futur époux lui-même et en temps de deuil (34), ou que la nouvelle épouse soit amenée par un officier de rang subalterne (35)...

L'importance du mariage est telle qu'il ne peut avoir lieu qu'une seule fois. En principe, pour le roi et les seigneurs sa solennité prend place au moment où ils assument les responsabilités de leur charge, à l'achèvement du deuil qu'ils ont porté au décès du père auquel ils succèdent :

«En règle générale, écrit Du Yu 杜預 , les princes accèdent au trône, puis règlent leur mariage en prenant leur principale épouse. C'est-à-dire qu'après l'achèvement du deuil princier les affaires fastes sont conduites au dedans et au dehors. C'est lorsque les rites du dedans et du dehors sont accomplis que la position princière est exempte de

31 — Ainsi le roi commet une faute rituelle en envoyant chercher une épouse à Qi par un officier subalterne (cf. *Chunqiu*, à la 15e année du régne du duc Xiang, éd. *Shisanjing zhushu* du *Zuozhuan*, p. 1322).

32 — Ce point fort important est noté dans le *Baihutong*, ch. XL (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 256).

33 — Raison pour laquelle est notée comme anti-rituelle l'entrevue du duc Huan de Lu avec le marquis de Qi à la 3e année du régne du duc Huan (*Zuozhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 248).

34 — Ainsi fit le prince héritier de Lu à la 23e année de régne du duc Zhuang (cf. *Zuozhuan*, ed. *Shisanjing zhushu*, p. 390).

35 — Cf. note 31 *supra*.

troubles.» (36)

Et le même auteur poursuit un peu plus loin par ces mots :

«Une fois vidée la coupe nuptiale avec quelqu'un, de toute la vie nul ne la videra plus une seconde fois. Par là se marque l'importance des rites du mariage, et prend toute sa force l'esprit des relations de parenté. Une fois cet esprit renforcé, dans la direction des ascendants pourra être assuré le service du temple ancestral, et dans la direction des descendants pourra être assurée la continuité de la postérité. Tel est l'esprit des relations entre mari et femme».

Si cet exposé vise plutôt l'époux, il est dit dans le *Liji* de l'épouse en termes analogues :

«Une fois qu'elle a été unie à quelqu'un, de toute sa vie elle n'en changera plus. C'est pourquoi à la mort de son époux elle ne se remariera pas.» (37)

Cette règle de la monogamie, qui est plus exactement une prohibition de remariage même et surtout après veuvage, aussi bien pour l'époux que pour l'épouse, doit être bien comprise. Elle n'est fondée ni sur le respect que les époux ont l'un pour la personne de l'autre, ni, moins encore, sur un idéal de chasteté prôné, seulement pour les femmes, dans un tout autre esprit, mais sur le principe qu'il ne faut pas dévaluer les relations de parenté. Le décès d'un conjoint n'affectant en rien les liens créés par le mariage entre le survivant et la famille du décédé, comment de nouveaux liens de même nature pourraient-ils s'établir au mépris des anciens ? Comment quelqu'un pourrait-il avoir plusieurs beaux-pères, plusieurs belles-mères, des beaux-frères de plusieurs familles, ou en changer plusieurs fois au cours de sa vie, sans que les relations d'alliance ne deviennent dérisoires ? C'est pourquoi la prohibition de remariage ne joue pas en cas de répudiation, ni pour la femme répudiée, entièrement libre de se remarier, ni *a fortiori* pour le mari, qui l'a répudiée précisément en vue d'un remariage ; car la répudiation, qui est un acte extrêmement grave, coupe, elle, toutes les relations d'alliance. Elle ne joue pas non plus en cas d'abandon de domicile, d'émigration, qui mettent fin en fait, comme la répudiation met fin en droit, à la parenté par alliance (38).

36 – Cf. Du Yu, *Chungiu shili, quan 2, Neiwai junchen ninü li* 内外君臣逆女例 (éd. *Wuying dian juzhenban shu* 武英殿聚珍版書 de l'époque *Jianlong,* fo 12). Les affaires fastes du dedans, ce sont les rites de l'installation sur le trône; celles du dehors (de l'*exo*gamie), ce sont les rites du mariage.

37 – Cf. *Liji, Jiaotesheng* 校特牲 (éd. *Shisanjing zhushu,* p. 1209).

38 – Ainsi l'épouse de Ziyu 子圉, abandonnée par ce dernier, est-elle remariée à

Deux textes sont parfois invoqués comme preuve d'une certaine pratique de multiples mariages, mais ils ne concernent que des cas aberrants. L'un figure dans le *Zhanguoci* et n'est qu'un apologue que voici :

«Un homme de Chu 楚 avait deux épouses. Quelqu'un tenta de séduire l'aînée ; il fut rabroué. Il séduisit alors la plus jeune, qui céda à ses avances. Peu après, le possesseur des deux épouses trépassa. Un étranger demanda au séducteur : «Allez-vous épouser l'aînée ou la plus jeune ?» — «L'aînée», répondit-il. «Mais, repartit l'étranger, l'aînée vous a rabroué, alors que la plus jeune vous a consenti ses faveurs ; pourquoi épouserez-vous l'aînée ?». Et lui de répliquer : «Tant qu'elles étaient chez un autre, c'est celle qui cédait à mes avances que je voulais ; maintenant qu'il s'agit d'être mon épouse, je veux celle qui m'a rabroué».» (40)

Cette fable imaginée par un sophiste astucieux (41), ne met en scène que des vilains, vivant sur un plan infra-rituel, et même des vilains du pays de Chu, de traditions barbares. Elle ne peut évidemment avoir de signification institutionnelle. Quant à l'autre texte, qui se trouve dans le *Zuozhuan*, il est historique, il est vrai, et concerne un grand officier ; mais l'exemple de bigamie qu'il fournit n'est retenu que pour l'horreur qu'il inspire :

«(Dans la 11e année du règne du duc Ai, soit en 484), en hiver, Dashu Ji 大叔疾 (grand officier de Wei 衛) s'enfuit à Song 宋 . A l'origine, il avait pris épouse dans la famille de Zizhao 子朝 , originaire de Song (mais au service de la Maison de Wei), et s'était épris d'une suivante de cette épouse. Zizhao ayant émigré, Kong Wenzi 孔文子 (autre grand officier de Wei) incita Dashu Ji à répudier sa première femme, afin de lui marier sa fille. Dashu Ji chargea un de ses domestiques de suborner la suivante de sa première femme et de l'installer dans la ville de Li 犁 , où il lui bâtit une résidence, agissant comme s'il avait deux épouses. Kong Wenzi, furieux, voulut prendre les armes contre lui. Mais Confucius dissuada Kong Wenzi d'un tel geste, et celui-ci enleva simplement sa fille de la place d'épouse qu'elle avait chez Dashu

Chonger 重耳 (cf. *infra*, p.321.

40 — Cf. *Zhanguoci, Qinci* 秦策 I (éd. *Guoxue qiben congshu*, Shanghai 1958, p. 25.

41 — Chen Zhen 陳珍, qui veut montrer par là pourquoi, lui qui a joué le rôle d'agent double pour Chu 楚, n'a certainement plus la confiance de Chu.

«le chef de la Maison de Shen *apporta ying* 𠈰 (= donna en mariage) sa fille à Yi Yin 伊尹 ». Dans les classiques le mot est pris aussi au sens de *se conformer à* .

Selon cette analyse, les *suivantes* seraient simplement des filles données à l'époux en même temps que l'épousée. Mais Wang Tingding 王廷鼎 donne du pictogramme formant le caractère avec le radical de l'homme une description paléographique beaucoup plus précise : il ne s'agit pas de deux mains portant du feu, mais de deux mains produisant du feu par la manipulation du briquet à cylindre de bois (42). Reprenant cette étymologie plus exacte, confirmée par une étude minutieuse de toutes les variantes du caractère, Katô Jôken en tire l'idée du *feu nouveau* apporté pour remplacer l'ancien feu éteint (43). Ainsi les *suivantes* sont moins des femmes accompagnant l'épouse que de futures épouses prévues pour remplacer celle-ci lorsqu'elle deviendra stérile.

Lorsque la fille aînée, Bo Ji 伯姬 , du duc Yin 隱 de Lu, par exemple est mariée au seigneur de Ji 紀 , sa co-épousée, Shu Ji 叔姬 , est si jeune qu'elle retournera encore pour six ans vivre chez ses parents. A ce propos, Fan Ning 范寧 rapporte dans son commentaire du *Guliangzhuan* que «selon Xu Shen les nièces et les cadettes (les *suivantes*) sont capables de servir leur maître (l'époux) à partir de 15 ans, et de s'approcher de sa couche passé vingt ans» (44) ; tandis que He Xiu précise dans son commentaire du *Gongyangzhuan* «qu'une fille peut à huit ans compter parmi les *suivantes*, qu'elle entre effectivement à quinze ans dans la suite de l'épouse, et qu'elle reçoit les œuvres du maître à vingt ans». (45)

Ces *suivantes*, on vient de le voir, sont originellement des cadettes et des nièces de l'épousée. L'esprit de l'institution est que la prohibition du remariage a pour contre-partie l'engagement de la famille de l'épouse à fournir l'époux en femmes fécondes aussi tard que se prolonge sa puissance à concevoir. C'est pourquoi, toutes plus jeunes que l'épouse principale, elles comptent même des nièces :

«Jadis, écrit Zheng Xuan, quand on mariait une fille, celle-ci

42 — Cf. Wang Dingding, *Ziweihuaguan xiaoxue bian*, 紫徽花館小學編 repris dans *Shuowenjiezi gulin bu* (Taibei 1959), p. 1053.

43 — Cf. Katô Jôken, *Shina kodai Kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1950), p.662

44 — Cf. *Guliangzhuan*, à la 7e année du régne du duc Yin de Lu (éd. *Shisan jin zhushu*, p. 52).

45 — Cf. *Gongyangzhuan*, éd. *Shisanjing shushu*, p. 87.

devait être accompagnée de sœurs cadettes et de nièces, qu'on appelait les *suivantes*. Les nièces étaient les filles du frère aîné ; les cadettes les jeunes sœurs de l'épouse.» (46)

La présence de nièces parmi les co-épousées n'est donc nullement une déviation de l'institution comme le pense Granet (47), et encore moins faut-il suivre ici les interprètes modernes qui entendent qu'il s'agit de nièces du père, c'est-à-dire de cousines de l'épouse principale, par souci de préserver l'idée de la correspondance des générations entre les époux (48).

C'est sur un autre point que divergent les commentateurs classiques, celui de savoir si les *suivantes*, au contraire de ce qu'affirme Zheng Xuan, ne formaient pas une classe de co-épousées distincte des cadettes et des nièces en tout cas fournies à l'époux à titre complémentaire. Telle est notamment l'opinion de Jia Gongyan 賈公彥 commentant le *Yili* :

«Les *suivantes* sont de deux classes. Ainsi, pour les seigneurs féodaux, il y a deux *suivantes*, et en outre il y a les nièces et les sœurs...

«... L'épouse d'un seigneur a elle-même (dans sa suite) une nièce et une sœur ; il s'y ajoute les deux *suivantes*, qui chacune ont (dans leur suite) une nièce et une sœur, ce qui fait en tout neuf femmes ; preuve que *suivantes*, d'une part, nièces et sœurs, d'autre part, ne se confondent pas.

«S'il s'agit de grands officiers ou de simples officiers, la suite ne comporte pas de *suivantes* proprement dites, et ce sont les nièces et les sœurs qui servent de *suivantes*.» (49)

On a vu que telle était déjà la doctrine de He Xiu (50). Cette conception résulte d'une amplification de l'institution des suivantes utilisée à son tour comme un moyen subsidiaire d'alliance dans le milieu seigneurial : le mariage n'est conclu qu'une fois, mais il est conclu de manière à intégrer à la parenté cognatique plusieurs maisons à la fois, des suivantes étant recrutées dans d'autres seigneuries que celle qui a fourni l'épouse principale. «Jadis, écrit Du Yu, les seigneurs

46 – Cf. Commentaire du *Yili, Shihunyi* 士昏儀 (éd. *Shisanjing zhushu*, p.132)

47 – Cf. Granet, *La polygynie sororale*, dans *Etudes sociologiques sur la Chine* (Paris 1953), p. 50.

48 – Telle est l'interprétation de Tjan Tjoe Som. 曾珠森 dans sa traduction du *Baihutong (Po Hu T'ung*, Leiden 1949, p. 257).

49 – Cf. Sous-commentaire au commentaire de Zheng Xuan précité (*Yili* éd. *Shisanjing zhushu*, p. 132).

50 – Cf. *supra*, p.62.

féodaux prenaient une épouse principale et des suivantes de droite et de gauche, chacune avec une nièce et une sœur, toutes provenant de pays de même nom gentilice, ce qui faisait en tout neuf femmes venant de trois pays mais participant du même sang.» (51)

Bien plus, les alliances par les suivantes pourront même englober, en fait sinon en droit, des pays de nom gentilices divers. Ainsi lors du mariage de la fille aînée du Duc Cheng 成 de Lu au duc Gong 共 de Song, en 583, après que les maisons de Wei 衛 et de Jin, toutes deux de nom gentilice Ji 姬 comme celle de Lu, eurent amené des suivantes, la Maison de Qi, de nom gentilice Jiang, en amena une également (52). Que le fait ait été rapporté dans le *Chunqiu*, qui normalement ne signale point l'envoi de suivantes, suffit à manifester aux yeux des spécialistes qu'il était irrégulier, et signalé pour cela. Mais où était la faute rituelle : dans la participation de quatre pays, et non de trois comme de règle, à la fourniture du train d'épouses du duc de Song, ou dans l'absence d'homogénéité gentilice dans la suite des co-épousées ? Pour He Xiu, «le commentaire traditionnel de Zuo admet que des suivantes aient pu provenir de maisons de noms gentilices différents, sinon à la date de la 10e année (du règne du duc de Cheng), date à laquelle les gens de Qi amenèrent une suivante, comment aurait-il manqué de critiquer (spécialement) le fait ? Mais c'est là une erreur de ce commentateur (à savoir Zuo)». (53)

De toute manière, l'assimilation des diverses communautés gentilices, à la fin de la dynastie, rend la question purement byzantine. La multiplicité des suivantes ne sera plus réglée rituellement que par la hiérarchisation du train des épouses selon la dignité de l'époux : quatre-vingt une femmes pour le roi, ordonnées en épouse de premier rang ou *reine hou* 后 , *épouses de deuxième rang furen* 夫人 , *épouses de troisième rang shifu* 世婦 , *épouses de quatrième rang pin* 嬪 , *épouses de cinquième rang qi* 妻, sans compter les *concubines qie* 妾 ;

51 — Cf. *Chunqiu shili* 春秋釋例 suite du passage cité *supra*, p.298.

52 — Ces faits sont rapportés dans le *Zuozhuan*, en ce qui concerne Wei à la 8e année de régne du duc Cheng (584) (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1048), en ce qui concerne Jin, à la 9e année (583) (même éd., p. 1054), et en ce qui concerne Qi, à la 10e année (582) (même éd., p. 1057).

53 — Cette opinion de He Xiu est donné par cet auteur dans son *Zuozhuan gaomang* 左傳膏肓, que cite Kong Yingda dans son propre commentaire du *Zuozhuan* et du *Chunqiu* à la 8e année de régne du duc Cheng (éd. *Shisanjing dushu*, p. 1952).

neuf femmes de quatre rangs pour les seigneurs, l'épouse principale, les *suivantes*, les sœurs et les nièces ; trois femmes de trois rangs pour les grands officiers, l'épouse principale, une sœur et une nièce ; enfin pour les simples officiers une épouse et une concubine seulement (54).

La polygynie telle qu'elle s'est développée sous les Zhou n'a aucun rapport, on le voit, avec une prétendue institution primitive de mariage collectif, un lot de garçons épousant un lot de filles, comme l'avait pensé Granet (55). Si cela était, la tradition chinoise devrait recéler, en dehors du sororat, des témoignages de survivances du lévirat. Granet croit en avoir découvert :

«En effet, écrit-il, il en existe un qui est significatif. On sait que le deuil est la principale caractéristique des relations de parenté ; deux personnes qui portent le deuil l'une de l'autre sont parentes et n'ont point le *connubium* : celui-ci existe, au contraire, entre ceux qui ne se doivent point de deuil. Or, on doit le deuil à toutes femmes entrées par mariage dans la famille, épouses d'oncles ou de neveux ; on n'en porte point pour les belles-sœurs, et celles-ci n'en portent pas pour leurs beaux-frères.

«Cette absence de deuil, les auteurs chinois la note avec insistance surtout dans le cas du frère cadet et de la femme du frère aîné ; ils l'expliquent en disant qu'on a voulu ainsi les éloigner l'un de l'autre. Il y a là, sans doute, une trace du lévirat.» (56)

Granet se trompe. Outre que les lois du deuil et du *connubium* ne sont nullement aussi parallèles qu'il le dit (57), l'absence de deuil entre beaux-frères et belles-sœurs est due, non pas à ce que le Ritualiste aurait eu souci de les éloigner les uns des autres plus qu'ils ne l'étaient réellement (afin de rendre possible leur mariage), mais à ce que le Ritualiste a été contraint d'adopter à leur égard une doctrine luctuaire minimale par les principes du *zhengming* 正名 , de la *rectitude des appellations*.

Les deux textes canoniques cités en référence par Granet, l'un provenant du commentaire traditionnel du chapitre *Sangfu* 喪服 du *Yili*, l'autre du chapitre *Tangong* 檀弓 du *Liji*, sont très techniques. Éclaircissons-en d'abord le sens général.

54 — Cf. *Liji, Quli* 曲礼 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 186).

55 — Cf. Granet, *Etudes sociologiques sur la Chine* (Paris 1953), p. 30.

56 — Cf. Granet, *Etudes sociologiques sur la Chine* (Paris 1958), p. 50.

57 — C'est ce que remarque à juste titre Feng Han-chi, dans *The Chinese kinship system* (Harvard 1948), p. 52 (note 78).

Il faut savoir que les obligations luctuaires vis-à-vis des parents des diverses catégories sont fixées dégressivement de proche en proche selon la croissance des écarts de parenté, sauf à diminuer fictivement ces écarts par une *rétraction yin* 引, ou à les augmenter par une *distension tui* 推, pour des raisons rituelles variées. Quelle est donc la mesure de l'écart de parenté qui existe entre beaux-frères et belles-sœurs ? Pour la connaître, il suffirait de pouvoir faire état des termes dans lesquels ils s'adressent les uns aux autres ; mais, en fait, la séparation des sexes leur interdit de s'adresser la parole mutuellement. Reste à déduire l'écart, indirectement, des termes dans lesquels les belles-sœurs s'appellent l'une l'autre. Or une femme s'adresse à l'épouse du frère cadet de son mari en l'appelant *fu* 婦 *bru* : il s'ensuit que ce frère cadet de son mari est pour elle comme un fils. N'est-ce pas alors que le frère aîné de son mari doit être pour elle comme un père ? Ce serait le cas s'il elle s'adressait à l'épouse de ce frère aîné de son mari en l'appelant *mu* 母 *mère* : or le vocable utilisé pour cette relation est seulement *sao* 嫂, commenté comme un simple honorifique adressé à toute personne âgée, en tant qu'*ancienne*, et non véritable vocable de parenté.

Il y a donc opposition entre un vocable de parenté de très grande proximité, et un autre de très grande distance. Dans ces conditions, le risque de confusion dans la proximité étant plus grave que celui de l'exagération de la distance, le Ritualiste a choisi de régler les rapports de deuil selon le vocable *sao ancienne*, qui tait toute proximité : il n'y aura pas d'obligations luctuaires.

C'est là ce qu'explique le commentaire traditionnel du *Yili* :

«Pourquoi n'y a-t-il pas de deuil (porté par une femme) pour les frères du mari ?

«Parce que celles dont les maris sont traités comme des pères devraient toutes êtres traitées comme des mères, et celles dont les maris sont traités comme des fils, toutes traitées comme des brus. Or, s'il est vrai que les épouses des frères cadets (du mari) sont appelées *brus*, est-ce qu'on appelle *mères* les épouses des frères aînés du mari qui sont appelées *anciennes* ? Or donc, les appellations sont capitales dans le règlement des rapports humains : comment pourrait-on ne pas les observer ?» (58)

Quant au texte du *Liji*, il précise que dans ce cas l'absence de

58 — Cf. *Yili, Sangfu* 喪服 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 915), dans les commentaires duquel on trouvera la justification des explications données ici en introduction à ce texte difficile.

deuil résulte d'une *distension* de l'écart de parenté qui exagère la distance :

«Entre belles-sœurs et beaux-frères il n'y pas d'obligation de deuil, et cela par suite d'une distension qui exagère leur distance.» (59)

Aussi, bien loin de chercher à accuser l'éloignement entre beaux-frères et belles-sœurs, le Ritualiste au contraire insiste sur le point que la fiction de distension de leur parenté ne reflète pas leur proximité réelle. Mais Couvreur, à la traduction de qui se rapporte Granet, ne semble pas avoir compris ce qu'est la distension fictive de la parenté en théorie luctuaire, et a rendu le passage précédent à contre-sens en l'interprétant de la manière suivante :

«Un frère puîné ne porte pas le deuil pour la femme d'un frère plus âgé que lui, ni celle-ci pour le frère puîné de son mari ; car on doit toujours maintenir entre eux une séparation stricte (ils doivent s'interdire toute relation mutuelle).» (60)

Sur la foi de ce mauvais témoin, il n'est pas étonnant que Granet se soit égaré dans la recherche d'exemples d'une pratique chinoise du lévirat. D'une part il cite le mythe de Shun 舜 (61), qui s'approprie les femmes et une partie des biens de son frère après avoir cru réussir à l'assassiner ; d'autre part il évoque le cas d'un suborneur cherchant à séduire sa belle-sœur et celui d'un aîné qui refuse l'épouse qu'on lui propose en conseillant de la donner à son cadet (62). Nulle part il n'y a là de faits de lévirat, à moins de forcer considérablement le sens des choses.

Enfin, pour Granet le lévirat aurait marqué assez profondément la tradition chinoise pour y faire admettre dans les mœurs une certaine indulgence à l'égard de la fornication entre cadet et belle-sœur aînée,

59 — Cf. *Liji, Tan Gong* 檀弓 (éd. *Shisanjing zhushu*, p. 337).

60 — Couvreur, *Li Ki* (Zi-ka-wei 1913, p. 162 du tome I). Dans cette traduction, l'expression chinoise *sao-shu* 嫂叔 a été rendue littéralement par : «un frère puîné ... pour la femme d'un frère plus âgé», comme s'il y avait une relation particulière entre le cadet et la belle-sœur aînée, erreur que reprend Granet quand il parle d'«insistance surtout dans le cas du frère cadet et de la femme du frère aîné» ; en réalité l'expression est une tournure abrégée pour *sao(fu)-(bo)shu* 嫂(婦)(伯)叔 soit les *belles-sœurs aînées (et cadettes) et les frères (aînés et)cadet.*

61 — Cf. *Etudes sociologiques sur la Chine* (Paris 1953), p. 51.

62 — Cf. Granet, *Civilisation Chinoise* (Paris 1948), p. 425 (note 1)

ce qui, à son avis, doit se comprendre à partir du fait remarquable suivant :

«... la langue ancienne emploie pour désigner les rapports sexuels entre agnats et femmes d'agnats, *s'ils sont de la même génération*, le mot *pao (récompenser, se revancher)*, terme consacré pour toutes les prestations réciproques. Bien plus souvent, on peut le croire, que les anecdotes historiques ne le laisseraient supposer, les cadets *se sont revanchés* des *empiètements* de l'aîné – au moins après sa mort. Il se pourrait que la pratique du lévirat ait *compensé* l'institution de la polygynie sororale.» (63)

Ici encore il y a méprise : le mot *bao* 報 *(pao* dans la transcription utilisée par Granet), lorsqu'il désigne une fornication, ni ne s'applique à celle qui met en cause beaux-frères et belles-sœurs, ni n'a le sens de *compensation*. Voici comment Zhu Junsheng 朱駿聲 (1788-1858) rend compte de cette acception dans son *Shuowen tongxun dingsheng* 說文通訓定聲 :

«(*Bao*) est encore pris dans le sens de *baoxiao* 勹小 , *prendre dans ses bras un enfant.* Le *Erya guangyi* 爾雅廣義 note ceci : «la fornication avec quelqu'un de génération inférieure s'appelle *bao* 報, la fornication avec quelqu'un de la génération supérieure s'appelle *zheng* 烝 , et la fornication avec quelqu'un de même génération s'appelle *tong* 通 ». *Bao prendre dans ses bras* est pris dans le sens de *fu* 覆 *prendre sens dessus dessous* puis de *mao* 冒 *traiter sans pudeur...*» (64)

Le *Zuozhuan* rapporte en tout six cas de fornication entre individus de générations différentes, parmi lesquels un seul est qualifié comme *bao*, ce qui est vraiment peu pour laisser supposer que ce genre de fornication était fréquent (65). Il s'agit des entreprises du duc Wen 文 de Zheng 鄭 sur une épouse de son oncle Zhengzi 鄭子,

63 – Cf. Granet, *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne (*Paris 1939), p. 65.

64 – Cité dans le *Shuowen jiezi gulin* (Taibei 1960), fo 4599.

65 – Le seul cas de fornication qualifiée comme *bao* est rapporté à la 3e année du régne du duc Xuan *(Zuozhuan,* ed. *Shisanjing zhushu,* p. 868) ; quand aux cinq cas de fornication qualifiée comme *zheng,* ils sont rapportés à la 16e année du régne du duc Huan (même ouvrage, p. 307), à la 28e année du régne du duc Zhuang (même ouvrage, p. 426), à la 2e année du régne du duc Min (même ouvrage, p. 460), à la 15e année du régne du duc Xi (même ouvrage, p. 548) et à la 2e année du régne du duc Cheng (même ouvrage, p. 1011).

rapportées à la 3e année du règne du duc Xuan de Lu (606), et par conséquent nullement d'intrigue entre beau-frère et belle-sœur. Mais la faute ne devrait-elle pas être qualifiée de *zheng*, puisque le suborneur a séduit une femme d'une génération plus haute que la sienne ? Nullement, car, comme le remarque Zhu Junsheng à la suite de son analyse étymologique du terme *bao*, la relation existant entre le duc de Zheng et l'épouse de son oncle est d'abord celle du prince à ses sujets, assimilée à celle du père à ses enfants, ce qui explique l'emploi par l'Annaliste du terme considéré.

Dans ce souci d'exacte qualification pénale, nous retrouvons la doctrine de la *rectitude des appellations* qui domine par ailleurs la conception chinoise de l'inceste telle qu'elle se précise à la faveur de l'évolution sociale.

Sous les Zhou orientaux, le monde chinois se présente comme devenu relativement homogène par rapport au monde barbare qui l'entoure. L'ancienne règle de l'exogamie des communautés gentilices le cède à un nouveau principe d'endogamie de l'ensemble des pays sinisés, qui répugnent à mêler leurs races à celles de leur entourage inculte. Lorsqu'en la 17e année de son règne (635) le roi Xiang 襄, qui n'a cependant pas hésité à faire appel aux barbares Di 狄 pour réduire l'insubordination de Zheng 鄭, se dispose à introduire parmi ses épouses une fille de cette ethnie, Fu Chen 富辰 s'efforce de le détourner de son projet en stigmatisant comme funestes les mariages conclus selon «l'intérêt externe», opposés aux mariages conclus selon «l'intérêt interne», les seuls bénéfiques (66). A l'intérieur du cadre politique de la royauté Zhou, cependant, si les alliances entre maisons seigneuriales continuent de s'inscrire dans le courant de la tradition, le nom gentilice n'est plus guère qu'une forme vide (67). Song, de nom Zi, et Lu, de nom Ji, par exemple, qui se donnent réciproquement

66 — Cf. *Guoyu, Zhouyu* II (éd. *Guoxue qiben congshu,* Shanghai 1958, p. 16)

67 — Les cas de mariage avec des filles de même nom gentilice existent aussi bien en milieu seigneurial (le Duc Xian 獻 de Jin 晉 épouse une fille de la maison de Jia 賈, de nom Ji 姬 comme lui, cf. *Zuozhuan* à la 28e année du régne du duc Zhuang, éd. *Shisanjing zhushu,* p. 426 ; le duc Ping 平 de Jin 晉 avait quatre épouses de même nom que lui dans son gynécée, comme nous le verrons plus loin, cf. p. 322 infra; le duc Zhao 昭 de Lu épouse une fille de

l'appellation de *frères* (68), sont assurément plus proche l'un de l'autre que Jin et Zheng, lesquels, pour partager le nom Ji de l'ethnie des Zhou, n'en sont pas moins en guerre perpétuelle (69). Dans la maison de Zeng 鄫, historiquement connue comme de nom gentilice Si 姒, l'épigraphie révèle la pénétration du nom gentilice Ji 姬 (70), et sans doute partout les migrations d'officiers et de grands officiers ont-elles entraîné le mélange des noms. L'interdiction de prendre femme dans des groupes de même nom gentilice ne peut donc plus avoir sa valeur politique primitive. Elle est désormais justifiée par l'exigence de ne pas *mettre le désordre dans les relations de parenté luanlun* 亂倫 (71), relations qui sont l'essence de tous les rapports sociaux. Or, ce qui signifie que l'inceste est un tel désordre, c'est que l'inceste entraîne la confusion de tous les vocables de la parenté agnatique et de tous les vocables de la parenté cognatique, en faisant d'une agnate simultanément une alliée. Pareille équivoque ruine entièrement l'ordonnance des rites fixée selon les appellations, et par suite l'ordre social.

A travers la théorie des appellations justes, cependant, la doctrine cherche à la prohibition de l'inceste un fondement psychologique dont la caractérisation est révélatrice de thèmes fondamentaux de l'anthropologie chinoise.

Il faut souligner ici que l'horreur de l'inceste n'est nullement motivée par des considérations d'ordre génétique. Non que ce genre de considérations soit étranger aux préoccupations touchant la formation

Wu 吳, de même nom que lui, cf. *Gongyangzhuan* à la 12e année du règne du duc Ai, éd. *Shisanjing zhushu* p. 832), qu'en milieu d'officiers (le 左傳 *Zuozhuan* rapporte à la 28e année du duc Xiang le cas d'un certain Lupu Gui 盧蒲癸, époux d'une fille de Qing She 慶舍, de même nom que lui, cf. éd. *Shisanjing zhushu*, p. 1530.

68 — A cause de leurs liens d'alliance matrimoniale, comme nous l'avons vu, cf. *supra* p **301**.

69 — On sait qu'a l'époque des *Printemps et automnes* Jin et Chu s'efforcaient chacun d'annexer le pays de Zheng, situé entre eux deux.

70 — Cf. inscription du *Zeng Ji Wuxu hu* 曾姬無卹壺 et son commentaire par Naitô Shigenobu 內藤茂申 dans le recueil *Shodô zenshû* 書道全集 (publié par les éditions Heibonsha 平凡社 Tôkyô 1965), No 101.

71 — L'expression apparaît sous la forme *luan dalun* 亂大倫 *mettre le désordre dans les grandes relations*, dans le *Lunyu*, ch. *Weizi (éd. Zhuzi jicheng*, Pékin 1957, p. 395).

des unions les plus fécondes. Le *Baihutong* se fait à cet égard l'écho des idées suivantes :

«Pourquoi n'épouse-t-on pas deux sœurs cadettes (comme suivantes, au lieu d'une sœur cadette et d'une nièce) ?

«Pour augmenter la différence des tempéraments (*qi* 氣).

«Pourquoi prend-on des épouses dans trois pays différents ?

«Pour accroître la différence des constitutions spécifiques. Il est à craindre que, les sangs d'individus originaires d'une même maison seigneuriale étant semblables, la stérilité ne soit attachée à tous.» (72)

Curieusement, c'est ainsi seulement entre les épouses d'un même mari que les auteurs anciens se préoccupent de diversifier les *sangs* et les *souffles*, dans la pensée de multiplier les chances d'en trouver au moins une qui soit féconde. Par contre, jamais il n'est question de diversité de sang entre conjoints, du moins à ce point de vue génétique ; vraisemblablement parce que la mentalité chinoise oppose si radicalement les éléments *yin* et *yang*, *mâles* et *femelles*, que leur hétérogénéité absolue enlève toute signification à la consanguinité de l'un à l'autre.

Si l'union sexuelle de proches parents a des conséquences désastreuses, et notamment sur le plan physiologique, c'est à partir de causes d'ordre purement psychologiques : le mélange des deux sortes de sentiments incompatibles qu'inspirent la parenté, d'une part, la sexualité, de l'autre, est générateur d'un grave *trouble du* 黷 , qui prête son nom à l'*inceste du* 嬻 .

Cette conception est exposée dans un discours, rapporté dans le *Guoyu*, par lequel un grand officier de Qin 秦 , Jizi 季子 , s'efforce de dissiper les scrupules du prince exilé Chonger 重耳 à accepter pour épouse l'ancienne femme abandonnée d'un sien neveu, Ziyu 子圉 . Petit-fils du père de Chonger, Ziyu, jadis envoyé en otage à Qin, y avait reçu femme, mais n'en avait pas moins pris plus tard la fuite en abandonnant derrière lui la fille à laquelle l'avait marié le duc Mu 穆 . Ce dernier, pour se venger, décide de substituer Chonger, banni, à Ziyu, comme gendre et protégé, en attendant d'aider le premier à évincer le second pour la succession des ducs de Jin. Chonger hésite à rentrer dans ces desseins à cause de ses liens de parenté avec Ziyu. C'est alors que Jizi lui explique, sur l'exemple de la postérité de l'empereur mythique Huangdi, que la descendance d'un ancêtre commun peut se séparer en groupes sans parenté à partir d'épouses différentes de cet

72 — Cf. *Baihutong*, ch. XL (éd. *Congshu jicheng*, p. 258).

ancêtre comme l'étaient la mère de Chonger et la grand'mère de Ziyu. L'argument, qui se fonde sur une prééminence de la filiation utérine ne relevant que de la tradition mythique (73), est spécieux ; mais il est l'occasion d'un développement fort intéressant des raisons profondes de la prohibition de l'inceste, que voici :

«Porter des noms différents c'est posséder des vertus ataviques différentes ; posséder des vertus ataviques différentes, c'est avoir des tempéraments spécifiques différents. Quand on a des tempéraments spécifiques différents, si proche qu'on soit, on peut s'unir sexuellement et procréer.

«Porter le même nom c'est posséder la même vertu atavique ; posséder la même vertu atavique, c'est avoir même cœur ; avoir même cœur, c'est être en sympathie. Quand on est en sympathie, si éloigné qu'on soit, on ne peut s'unir sexuellement, de peur de *troubler du*黷 le respect qu'on se porte. Ce trouble engendre l'animosité ; le désordre provoqué par l'animosité produit des catastrophes qui entraînent l'extinction du nom. C'est pourquoi on prend femme en évitant de le faire parmi les gens de même nom, de peur des catastrophes entraînées par le désordre.

«Ainsi, entre vertus ataviques différentes, on unit les noms ; entre vertus ataviques semblables, on sympathise dans les mêmes fins. Quand avec les mêmes fins on poursuit le même intérêt, cet intérêt profite à la communauté du nom, laquelle dure tout ensemble avec cet intérêt commun, en s'épanouissant sans se désagréger. Alors elle peut se renforcer en consolidant son établissement.» (74)

L'atavisme est bien pris en considération, mais seulement du point de vue des sentiments qu'il fait naître. Le rapprochement des sexes opposés est harmonieux lorsqu'il s'opère entre atavismes différents engendrant chez les conjoints des dispositions affectives spontanément complémentaires ; il est discordant lorsqu'il s'opère entre atavismes identiques engendrant chez les conjoints des dispositions affectives spontanément parallèles, et que dérègle le couplage sexuel. L'étiologie de ce dérèglement est présentée de manière plus précise par Zi Chan 子產, dont le nom personnel était Qiao 僑, le célèbre ministre de Zheng, appelé en consultation sur une maladie mystérieuse dont souffrait le duc Ping 平 de Jin :

«... Moi Qiao, j'ai entendu dire que parmi les femmes du gynécée

73 – Cf. *supra* p. 289 : ces mythes peuvent avoir un sens révélateur d'une tradition matriarcale mais seulement pour une époque préhistorique complétement révolue depuis longtemps déjà à l'époque Yin.

74 – Cf. *Guoyu, Jinyu* IV (éd. *Guoxue qiben congshu*, Shanghai 1958, p. 128).

des unions les plus fécondes. Le *Baihutong* se fait à cet égard l'écho des idées suivantes :

«Pourquoi n'épouse-t-on pas deux sœurs cadettes (comme suivantes, au lieu d'une sœur cadette et d'une nièce) ?

«Pour augmenter la différence des tempéraments (*qi* 氣).

«Pourquoi prend-on des épouses dans trois pays différents ?

«Pour accroître la différence des constitutions spécifiques. Il est à craindre que, les sangs d'individus originaires d'une même maison seigneuriale étant semblables, la stérilité ne soit attachée à tous.» (72)

Curieusement, c'est ainsi seulement entre les épouses d'un même mari que les auteurs anciens se préoccupent de diversifier les *sangs* et les *souffles*, dans la pensée de multiplier les chances d'en trouver au moins une qui soit féconde. Par contre, jamais il n'est question de diversité de sang entre conjoints, du moins à ce point de vue génétique ; vraisemblablement parce que la mentalité chinoise oppose si radicalement les éléments *yin* et *yang, mâles* et *femelles*, que leur hétérogénéité absolue enlève toute signification à la consanguinité de l'un à l'autre.

Si l'union sexuelle de proches parents a des conséquences désastreuses, et notamment sur le plan physiologique, c'est à partir de causes d'ordre purement psychologiques : le mélange des deux sortes de sentiments incompatibles qu'inspirent la parenté, d'une part, la sexualité, de l'autre, est générateur d'un grave *trouble du* 黷 , qui prête son nom à l'*inceste du* 嬻 .

Cette conception est exposée dans un discours, rapporté dans le *Guoyu*, par lequel un grand officier de Qin 秦 , Jizi 季子 , s'efforce de dissiper les scrupules du prince exilé Chonger 重耳 à accepter pour épouse l'ancienne femme abandonnée d'un sien neveu, Ziyu 子圉 . Petit-fils du père de Chonger, Ziyu, jadis envoyé en otage à Qin, y avait reçu femme, mais n'en avait pas moins pris plus tard la fuite en abandonnant derrière lui la fille à laquelle l'avait marié le duc Mu 穆 . Ce dernier, pour se venger, décide de substituer Chonger, banni, à Ziyu, comme gendre et protégé, en attendant d'aider le premier à évincer le second pour la succession des ducs de Jin. Chonger hésite à rentrer dans ces desseins à cause de ses liens de parenté avec Ziyu. C'est alors que Jizi lui explique, sur l'exemple de la postérité de l'empereur mythique Huangdi, que la descendance d'un ancêtre commun peut se séparer en groupes sans parenté à partir d'épouses différentes de cet

72 — Cf. *Baihutong*, ch. XL (éd. *Congshu jicheng*, p. 258).

pour le seigneur, ce qui revient à assimiler mariages morganatiques et mariages incestueux.

A propos de l'exécution d'un grand officier à Song, signalée dans le *Chunqiu* à la 25e année du règne du duc Xi de Lu, le *Gongyangzhuan* note :

«A Song, pendant trois générations la seigneurie a été privée de grands officiers parce que pendant trois générations les seigneurs ont pris leurs épouses à l'intérieur du fief».

Et He Xiu donne les explications suivantes :

«Ces trois générations sont celles de Cifu 慈父 (*alias* duc Xiang 襄, qui régna de 650 à 637), de Wangchen 王臣 (*alias* duc Cheng 成, qui régna de 631 à 620) et de Chujiu 處臼 (*alias* duc Zhao 昭, qui régna de 619 à 611). Ces ducs épousèrent les filles des grands officiers de leur seigneurie. Le *Gongyangzhuan* dit que la seigneurie fut alors privée de grands officiers : c'est que les rites empêchent de traiter en sujets les parents de l'épouse ; ce qui interdit de prendre épouse dans le fief, où tous doivent être traités en sujets...

«... Les seigneurs de Song ont pris épouse à l'intérieur de leur seigneurie. Par suite, le clan seigneurial s'est affaibli ; les familles des épouses des seigneurs sont devenues de plus en plus puissantes, et le pouvoir souverain est tombé en des mains subalternes ; le gouvernement s'est partagé entre trois familles ; finalement, cela a produit l'assassinat du prince en vue de l'usurpation de la souveraineté, et la fuite à l'étranger de tous les membres de la famille princière. La crise étant ainsi à son point extrême, il a fallu la régler en la traitant radicalement (par l'exécution signalée dans le *Chunqiu*).» (78)

C'est surtout le résultat social de l'inceste qui le rend odieux. Aussi celui-ci tombe-t-il sous une censure rituelle qui n'est pas à proprement parler une censure morale : la doctrine chinoise a cette particularité de condamner les sentiments produits par l'inceste, sentiments dénaturés, mais non pas ceux qui poussent à l'inceste, et qui, ramenés à l'attirance que les sexes opposés éprouvent toujours l'un pour l'autre, sont considérés, eux, comme naturels et irrépressibles ; d'où vient d'ailleurs que le Ritualiste organise une séparation extrêmement rigoureuse des sexes même à l'intérieur de la famille.

N'est-ce pas que l'exogamie, exigée par les Zhou pour des raisons politiques, fut instituée par des mesures relativement artificielles par

78 — Pour ce commentaire et le texte auquel il s'applique, cf. *Gongyangzhuan*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 355.

rapport à la nature des mœurs de l'époque Yin ? Une fois disparue sa justification première par la nécessité des alliances entre ethnies, sa réinterprétation rituelle comme interdiction pure et simple de l'inceste semble bien ne s'être imposée qu'assez lentement sous les Zhou orientaux, au cours d'une période de transition durant laquelle les pratiques sexuelles aberrantes défraient relativement souvent la chronique. C'est aussi que l'organisation précise et rigoureuse de la parenté, dont la défense devient la raison principale des obligations exogamiques, est elle-même d'institution relativement récente, parce que corrélative, comme nous allons le voir maintenant, du complet développement du système cultuel.

CHAPITRE IX
LA CONCEPTION CHINOISE DE LA PARENTE

Le système chinois de la parenté, qui s'est élaboré à l'époque Zhou, a fait l'admiration des sociologues pour sa logique et son raffinement. D'une envergure peu courante, puisqu'il s'étend jusqu'au quatrième degré, - et pourrait d'ailleurs être indéfiniment prolongé -,il n'en demeure pas moins d'une extrême précision, distinguant sans ambiguïté toutes les articulations des relations existant entre parents de n'importe quelle catégorie, et prenant en compte, outre les différences de sexe naturellement, très souvent les rapports de séniorité (entre aînés et cadets).

Ce système a souvent été étudié. Feng Han-Chi, en particulier, en a donné une analyse qui est sans doute la meilleure de toutes(1). Cependant, cet auteur traite du système dans son état achevé, tel qu'il s'est fixé entre les époques Han et Tang, se bornant, en ce qui concerne les états plus anciens, à des indications sommaires qui appellent des réserves. C'est de ces états plus anciens qu'il sera question ici. Ils nous sont connus grâce à deux compilations datant de la fin de l'époque des *Royaumes combattants* ou du début des Han, d'une part le chapitre *Shiqin* 釋親 du *Erya*, qui traite expressément de la parenté, et d'autre part le chapitre *Sangfu* 喪服 du *Yili*, qui traite du deuil, mais non sans de très nombreuses références aux relations de parenté, surtout dans le commentaire traditionnel qui fait corps avec le texte canonique. Ces deux traités nous rapportent identiquement une nomenclature de la parenté, un peu plus riche seulement dans le *Yili* que dans le *Erya*, dont la caractéristique saillante est l'emploi remarquablement systématique, au moins pour la parenté agnatique, d'une notation binominale représentant les divers types de relations qui unissent le sujet de référence à ses parents de toute catégorie par genres et différences spécifiques.

Ceci signifie que la parenté, au lieu d'être conçue, comme elle l'est communément, sous la forme d'un réseau, autrement dit d'une structure constituée par un bout-à-bout de relations linéaires bifurquantes dont chacune caractérise une catégorie de parenté, est conçue sous la forme d'ensembles catalogués de parents, dont les uns sont ce que nous

1 – L'étude de Feng Han-chi (Feng Hanji 馮漢驥), qui signe aussi Han-yi Feng, a paru sous le titre *The Chinese Kinship System* dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. II, No 2 (July 1937)*. Elle sera cité ici dans la réédition faite par le Harvard-Yenching Institute (Cambridge, Mass) en 1948.

appellerons des classes génériques, les autres ce que nous appellerons des séries spécifiques, le recoupement des classes et des séries définissant des groupes d'individus unis au sujet de référence par une même relation, autrement dit subsumés sous une même catégorie de parenté. Dans la conception chinoise, la nomenclature de ces catégories paraît plus rationnelle car elle est beaucoup plus aisément généralisable. En réalité, la conception commune est dans son principe la meilleure des deux, car elle saisit toujours directement les relations de parenté pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme des relations, alors que la conception chinoise abandonne partiellement ce point de vue ; mais les nomenclatures inspirées par la conception commune sont très vite dépassées par la difficulté d'une notation méthodique des catégories de parenté représentées comme des cheminements depuis le centre du réseau des relations, le sujet de référence, jusqu'à chacun des autres points de ce réseau, au milieu d'un labyrinthe semé de bifurcations. Aussi ces nomenclatures se bornent-elles en général à l'assignation de noms particuliers à un certain nombre de relations privilégiées, celles de *père* à *fils*, de *frères* (à *frères)*, d'*oncle* à *neveu*, de *cousins* (à *cousins)* etc., sans souci des exigences de méthode qu'il faudrait satisfaire pour laisser ouverte la possibilité d'une généralisation. Même lorsque ces exigences de méthode sont satisfaites, dans le cadre de travaux scientifiques, et que les relations du réseau de la parenté sont plus exactement notées à partir des relations élémentaires en lesquelles elles se décomposent, le *cousin,* par exemple, étant désigné comme le *fils du frère (ou de la sœur) du père (ou de la mère)* (2), la terminologie devient rapidement si complexe que la conception chinoise, qui permet de procéder par simples recoupements d'ensembles pris deux à deux, reçoit encore le prix de la rationalité, pour sa clarté.

D'ou vient en Chine cette remarquable conversion de la représentation linéaire de la parenté, qui est certainement là aussi la représentation primitive, celle que reflètent tous les termes du lexique de base dans ce domaine, *fu* 父 *père, zi* 子 *enfant, xiong* 兄 *(ou kun* 晜 *) frère aîné, di* 弟 *frère cadet, jiu* 舅 *oncle maternel, sheng* 甥 *fils de la sœur* etc., et celle à laquelle reviennent toujours les auteurs en cas de besoin, notamment pour les explications terminologiques (3), en une représentation par classes génériques et par séries spécifiques ? La question est d'autant plus intéressante que les Chinois n'utilisent guère ailleurs la notation binominale, et que celle-ci semble bien avoir été inventée en Chine précisément pour les besoins de la nomenclature de la parenté, à

2 — On trouvera un exemple de cette notation scientifique dans l'ouvrage de Feng Han-chi.

3 — En particulier dans le chapitre *Shiqin* 釋親 du *Erya.*

l'imitation de laquelle fut ultérieurement établi par exemple la nomenclature des titres de la hiérarchie mandarinale, largement binominale elle aussi. Or, il n'est guère d'objets qui se prêtent plus mal à un regroupement en classes déterminées par des caractères communs que les catégories de parenté. En effet, les relations de parenté sont pour la plupart intransitives, – le fils de mon fils n'est pas mon fils ni le cousin germain de mon cousin germain mon cousin germain –, de sorte qu'aucun caractère commun n'est apparemment transporté le long de telle ou telle des ramifications du réseau susceptible d'être envisagée comme composée de relations d'un même genre ou d'une même espèce. Pour dégager des caractères communs de parenté propres à déterminer le rassemblement dans telle ou telle classe ou série de parents de plusieurs catégories différentes, il a fallu découvrir certains rapports sous lesquels plusieurs catégories différentes de parenté étaient assimilables. Nous allons voir que de tels rapports sont effectivement impliqués dans la nomenclature chinoise de la parenté, et qu'ils ne sont autre que les rapports créés par la pratique du culte des ancêtres. Ainsi se découvrira, au principe de l'étonnante rationalisation du système de parenté chinois, non pas l'organisation du deuil, comme le pense Feng Han-chi entre autres, (4) mais l'organisation cultuelle ; ce qui nous apportera une ultime et décisive confirmation de l'influence, dont on ne dira jamais assez combien elle fut prépondérante, de la religion des ancêtres sur les structures de la famille, et par suite, ainsi que nous le verrons plus loin, sur celles de la société qui en dérivent, dans la Chine archaïque.

Les catégories de parenté du système chinois se disposent très bien en tableaux, et dans la tradition chinoise elle-même les auteurs ont eu fort souvent, depuis les Han, recours à ce mode de présentation pour éclairer leurs analyses (5). Pour faciliter les nôtres, nous partirons du tableau des catégories du noyau agnatique de la parenté, sur lesquelles portera l'essentiel de l'examen qui suit, tel qu'il est dressé par Feng Han-chi selon le *Erya*, et qu'on trouvera reproduit à la page **330** avec quelques aménagements portant sur les symboles graphiques utilisés (6).

4 — Nous reviendrons plus loin sur cette conception, qui est largement partagée par Granet (Cf. *Catégories matrimoniales .....*, Paris 1939, p. 22).

5 — Un exemple de tableau de la parenté (du point de vue des obligations de deuil) remontant à l'époque des Han antérieurs est celui qui a été dressé par Wang Zhang 王章 (? - 24 av. J-C.), et que reproduit Niida Noboru 仁井田陞 dans *Shina mibunhô shi* 支那身分法史 (Tôkyô 1943). p. 276.

6 — Cf.Feng Han-chì, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p.22 Le *Erya* donne en outre les noms des catégories constituées par les épouses des agnats, à partir de la génération du père d'*EGO* et en montant (pour obtenir ces noms il suffit de substituer partout le terme *mu mère* au terme *fu père,*

TABLEAU DE LA NOMENCLATURE DES CATEGORIES
DE LA PARENTE AGNATIQUE MASCULINE selon le ERYA[6]

祖王父 ozuwangfu isaïeul				
祖王父 ngzuwangfu saïeul	族曾王父 Zuzengwangfu Bisaïeuls à la limite du clan			
父 ngfu and-père	從祖王父 Zongzuwangfu Grands-pères suivants	族祖王父 Zuzu wangfu Grands-pères(issus)de(bis)aïeuls à la limite du clan		
re	世(叔)父 Shi(Shu)fu Pères aînés(cadets)	從祖父 Zongzu fu Pères(issus)d'aïeuls (=Grds-pères)suiv.	族祖父 Zuzu fu Pères(issus)de(bis)aïeuls à la limite du clan	
O	昆弟 Kundi Frères aînés et cadets	從父昆弟 Zongfu kundi Frères(issus)de pères suivants	從祖昆弟 Zongzu kundi Frères(issus) d'aïeuls(=Grds-pères)suivants	族昆弟 Zu Kundi Frères (issus de bisaï.)à l limite du clan
ls				
n tits-fils				
孫 ngsun rrière-petits-fils				
孫 ansun rrière-arrière- tits-fils				
孫 isun rrière-arrière- rière-petits-fils				

Le sujet de référence a été figuré conventionnellement comme *EGO*, et sera désigné ainsi dans ce qui suit.

Nous laisserons de côté provisoirement les questions touchant la parenté dans les générations inférieures à celle d'*EGO* pour ne nous occuper que de la nomenclature des catégories figurant dans le triangle rectangle formé par la parenté agnatique masculine d'*EGO* à partir de son trisaïeul et jusqu'à sa génération. Les principes de la nomenclature sont généralisables à la parenté agnatique masculine par n'importe quel ascendant du trisaïeul, mais le *Erya* et le *Yili* se bornent en fait à la parenté par le trisaïeul.

Dans le tableau, les flèches symbolisent la filiation tandis que les traits dessinés par des tirets symbolisent des relations de fraternité (au sens de la relation qui existe entre fils consanguins d'un même *père stricto sensu)*. On remarquera que les flèches qui symboliseraient la filiation des frères, des oncles, des grands-oncles et des arrières-grands-oncles d'*EGO* ont été omises: cette omission, délibérée, répond à un principe de la nomenclature.

Les flèches verticales figurent l'ascendance directe d'*EGO*. Elles s'inscrivent sur un axe de parenté que nous appellerons l'*axe vertical*, sur lequel chaque catégorie n'est jamais applicable qu'a un unique individu.

Les flèches obliques s'inscrivent sur différents axes de parenté que nous appellerons les *axes obliques*, sur lesquels chaque catégorie est applicable éventuellement à une pluralité d'individus qui tous sont avec *EGO* dans une relation identique. En effet, chaque axe oblique est en réalité la simplification d'un cône de descendance dont le sommet se trouve à la rencontre de l'axe vertical et du prolongement de l'axe oblique considéré.

ce qui donne par exemple *zongzuwangmu* 從祖王母 pour l'épouse d'un grand oncle), et celles constituées par les agnates suivantes: les sœurs d'*EGO* *(ziemei* 姐妹*, sœurs aînées et cadettes)* ses tantes paternelles *(gu* 姑*)*, ses grand'tantes paternelles *(wanggu* 王姑*)*, ses arrières grand'tantes paternelles *(zengzuwanggu* 曾祖王姑*)*, ses arrières arrières grand'tantes paternelles *(gaozuwanggu* 高祖王姑*)*, les cousines paternelles du père *(zongzu gu* 從祖姑*)* et les cousines issues de germaines du père *(zuzu gu* 族祖姑*)* (on voit que les noms des agnates sont obtenus en principe par substitution du terme *gu tante* au terme *fu père)*.

Les traits dessinés en tirets s'inscrivent sur des axes qui doivent être prolongés vers la droite, bien que les prolongements n'en aient pas été matérialisés, et qui portent des catégories de parenté collatérale ; nous les appellerons les *axes horizontaux.* Chaque axe horizontal représente un niveau de génération auquel se multiplie une descendance partout où cet axe rencontre un axe oblique. Il est clair que plus on progresse sur un axe horizontal de la gauche vers la droite, plus nombreux ont toute chance d'être les individus auxquels s'appliquent les catégories situées partout où l'axe considéré rencentre un axe oblique.

Enfin le tableau fait apparaître en exacte superposition tous les premiers recoupements des axes horizontaux avec les axes obliques, à partir de la droite, puis de même tous les seconds recoupements, puis de même tous les troisièmes recoupements. Nous appellerons ces étagements les *épaulements* de l'axe vertical, en les distinguant comme le *premier épaulement,* le *deuxième épaulement,* le *troisième épaulement,* la suite se continuant naturellement par un *quatrième épaulement,* un *cinquième épaulement etc.,* bien que le cadre dans lequel le tableau se trouve circonscrit interrompe cette suite indéfinie à partir du quatrième épaulement. Chaque épaulement reflète la constance d'un écart de collatéralité déterminé entre les parents de chacune des catégories étagées sur l'épaulement, d'une part, et les ascendants d'*EGO* (ou *EGO* lui-même) de la même génération, d'autre part.

Ces diverses conventions de figures et de vocabulaire étant arrêtées passons à l'analyse de la nomenclature.

Sur l'axe vertical chaque catégorie, c'est-à-dire ici en fait chaque ascendant d'*EGO,* est dénommée par le moyen d'une expression qui, même si elle est grammaticalement composée, est simple du point de vue binominal : *fu* 父 *pére, wangfu* 王父 *grand-père, zengzuwangfu* 曾祖王父 *arrière-grand-père et gaozuwangfu* 高祖王父 *arrière-arrière grand-père.* Il faut noter dès maintenant que *wangfu grand-père* a en chinois un synonyme, le mot *zu* 祖 *aïeul,* qui, comme en français, est tantôt pris *stricto sensu* pour désigner le père du père, et sera alors substituable à *wangfu grand-père,* tantôt pris *lato sensu* pour désigner n'importe quel ascendant direct à partir du père du père, et en ce sens entre dans les expressions signifiant *arrière-grand-père* et *arrière-arrière-grand-père,* que nous pourrons pour simplifier traduire par bisaïeul et trisaïeul.

Un coup d'oeil vers la droite sur les axes horizontaux permettra de constater que le nom de chaque catégorie d'ascendant direct sert de suffixe commun aux noms des catégories de parents collatéraux de la même génération : les noms de catégories de collatéraux se terminent

tous par *fu* au niveau du *père*, par *wangfu* au niveau du *grand-père*, par *zengwangfu* (abréviation de *zengzuwangfu)* au niveau de *l'arrière-grand-père.* Ce suffixe commun constitue, dans la notation binominale, l'indicatif de classe générique, chaque classe se confondant par conséquent avec une génération.

Passons maintenant aux séries spécifiques. Elles correspondent chacune à un axe oblique dont l'origine, du point de vue de la nomenclature, se trouve sur le premier épaulement. C'est le nom de la première catégorie de la série, catégorie située sur le premier épaulement, qui sert d'indicatif de série, c'est-à-dire de préfixe dans les noms des autres catégories de la série, bien que certaines légères anomalies masquent partiellement ce principe de la nomenclature.

Si nous laissons d'abord de côté les anomalies, nous constatons au niveau de la génération du grand-père que le nom de la catégorie d'origine d'une série spécifique, catégorie située sur le premier épaulement, tout en étant simple du point de vue binominal, est grammaticalement composé du nom de l'ascendant direct de même niveau, ici *zu (wangfu)* *(zu* est *l'aïeul stricto sensu*, synonyme substitué à *wangfu grand-père*, bien que l'expression *wangfu* lui soit ajoutée, par simple redondance), précédée du préfixe grammatical *zong* 從 signifiant étymologiquement *suivant* (7). Autrement dit pour *EGO* les frères de *l'aïeul (grand-père)* sont les *aïeuls (= grands-pères) suivants* (à savoir : suivant le grand-père proprement dit). Le nom de cette catégorie d'origine sert ensuite de préfixe binominal dans les noms des autres catégories de la série, où, on l'a vu, le nom de l'ascendant direct de même niveau sert d'autre part de suffixe. La série qui a pour origine les *aieuls (= grands-pères) suivants* se développe ainsi par les catégories notées binominalement de *zongzu - fu*, c'est-à-dire *pères (issus) d'aïeuls suivants*, et de *zongzu - kundi* 從祖昆弟, c'est-à-dire *frères (issus) d'aïeuls suivants.*

Voyons maintenant les anomalies. La première est que la catégorie

7 — On remarquera la prononciation du caractère considéré, qui est *zong* et non pas *cong* comme dans les autres emplois de ce même caractère. Granet note convenablement cette prononciation *(tsong* dans l'ancienne transcription française dont il se sert), alors que Feng Han-chi fait une faute en donnant (dans la transcription anglaise) la prononciation *ts'ung* au lieu de *tsung* comme il faudrait. La lecture incorrecte *cong* pourrait faire croire que le terme a le sens d'*issu de*, alors que *zong* signifie *à la suite* (d'un collatéral). Dans les interprétations littérales qui seront données ici des expressions chinoises désignant les catégories de parenté, il sera suppléé en français, entre parenthèses, la formule *(issu de)*. cette formule, nécessaire pour la cohérence en français, doit être comprise comme une interpolation n'ayant pas d'homologue dans les expressions chinoises traduites, et ne doit surtout pas être prise pour l'homologue de *zong*, qui sera toujours traduit par *suivant*.

des frères du père, au lieu de recevoir le nom normal de *zongfu* 從父 *pères suivants,* se divise en deux catégories distinguées selon la séniorité par rapport au père, celle de(s) *shifu* 世父 *pères(s) aîné(s)* et celle de(s) *shufu* 叔父 *père(s) cadet(s)*. Autrement dit le souci de marquer exactement le rang de naissance par rapport au père pour les oncles a fait écarter la formule type *zongfu pères suivants* (à savoir: suivant le père proprement dit) au profit des formules plus précises *père(s) aîné(s)* (par rapport au père proprement dit) et *père(s) cadet(s)* (par rapport au père proprement dit). Mais la formule type se retrouve dans la deuxième catégorie de la série, comme préfixe binominal régulier dans l'expression *zongfu - kundi* 從父昆弟 *frères (issus) de pères suivants,* les cousins d'*EGO* retombant tous dans une même catégorie quel qu'ait été le rang de naissance de leur père par rapport au père d'*EGO*.

La deuxième anomalie tient à ce que dans la série spécifique limite de la parenté reconnue, celle qui a pour origine la catégorie des frères du bisaïeul, est employé exceptionnellement comme préfixe grammatical, au lieu du mot *zong suivant,* le mot *zu* 族 *clan* (8), à prendre au sens de : *à la limite du clan,* c'est-à-dire *à la limite de la parenté.* C'est pourquoi la première catégorie de la série dénommée *zuzengwangfu* 族曾王父 (ou *zu à la limite du clan* est substitué à *zong suivant,* et où *zengwangfu* est régulièrement, sauf une légère abréviation, le nom de l'ascendant direct de même niveau: *zengzuwangfu arrière grand-père)* qui signifie littéralement *bisaieuls à la limite du clan.* Pour les catégories suivantes de la série, le préfixe binominal employé est une expression plus simple synonyme de la précédente, celle de *zuzu* 族祖 (où *zu aïeul* est pris *lato sensu* pour être substitué à *zengwangfu arrière-grand-père).* Ainsi la deuxième catégorie de la série est régulièrement dénommée *zuzu - wangfu grands-pères (issus) d'aïeux à la limite du clan;* la troisième catégorie de la série est régulièrement dénommée *zuzu - fu pères (issus) d'aïeux à la limite du clan;* quant à la quatrième catégorie, l'expression régulière *zuzu - kundi frères (issus) d'aïeux à la limite du clan* est simplement abrégée légèrement par l'usage en *zu - kundi frères à la limite du clan.*

Aucune des deux anomalies qui viennent d'être expliquées ne met en cause les principes de la nomenclature.

8 — L'attention des lecteurs non sinisants est attirée sur la distinction à faire entre ce mot *zu* 族 *clan,* et son quasi-homophone *zu* 祖 *aïeul;* il s'agit de deux mots tout-à-fait différents l'un de l'autre, bien que transcrits de la même façon (en réalité, *zu clan* se prononce au 2e ton tandis que *zu aïeul* se prononce au 3e ton).

Il faut y ajouter une troisième anomalie précédemment passée sous silence, touchant cette fois une classe générique, celle des collatéraux d'*EGO*. Dans l'absolu, ce devrait être la catégorie caractérisant la parenté d'*EGO* à lui-même qui devrait servir de suffixe binominal indicatif de cette classe, et les frêres d'EGO devrait rentrer dans une catégorie dénommée comme celle caractérisant cette parenté d'*EGO* à lui-même sauf adjonction du préfixe grammatical *zong suivant*. On voit bien que cette rigueur absolue dans l'application des principes n'aurait aucun sens, l'idée d'une relation de parenté d'EGO à lui-même étant absurde. C'est pourquoi les frères d'*EGO* sont désignés par les termes originaux de *kun* 晜 *frère(s) aîné(s)* et *di* 弟 *frère(s) cadet(s)*, collectivement réunis dans la catégorie des *kundi frères aîné(s) et cadet(s)*, dont le nom ici est utilisé parallèlement aux noms des ascendants d'*EGO* comme suffixe indicatif de classe générique. Ce nom, en effet, n'a pas d'emploi comme préfixe indicatif de série, la parenté dans les générations inférieures à *EGO* étant exclue de l'application des principes de nomenclature, nous verrons pourquoi.

En résumé, mis à part ces anomalies et un léger défaut d'uniformité de vocabulaire dû aux usages, la nomenclature figurée sur le tableau obéit aux principes de formation terminologiques suivants, rigoureusement observés :

1/ les noms des catégories que porte l'axe vertical sont des suffixes indicatifs de classes génériques rassemblant chacune tous les parents d'une même génération ; mais en l'absence de préfixe ces suffixes deviennent les noms de parents par rapport auxquels *EGO* repère les niveaux de générations : ses ascendants directs ;

2/ les noms des catégories qui s'étagent sur le premier épaulement de l'axe vertical sont des préfixes indicatifs de séries spécifiques rassemblant chacune tous les parents de la descendance des collatéraux de chaque ascendant direct d'*EGO* ; mais en l'absence de suffixe ces préfixes deviennent les noms des parents considérés par *EGO* comme origines de ces séries, les collatéraux de ses ascendants directs.

Selon ces principes, l'agencement des préfixes et des suffixes binominaux peut être schématisé comme suit :

	PREFIXES	SUFFIXES
descendance des bisaïeux	*zuzu*	
descendance des grands-pères :	*zongzu*	*wangfu* : génération du grand-père
descendance des pères :	*zongfu*	*fu* : génération du père
		kundi : génération des frères (d'EGO)

Ceci étant vu, le problème est de savoir comment les catégories de parenté, connotant des termes de relations, sont devenues des indicatifs de groupes déterminés de parents; comment d'une part le nom donné aux frères a pu servir d'indicatif générique de la classe de tous les collatéraux de la génération d'*EGO*, quel que soit le degré de leur éloignement, le nom donné au père, d'indicatif générique de la classe de tous les collatéraux de la génération du père d'*EGO*, quel que soit le degré de leur éloignement, et ainsi de suite; comment d'autre part le nom donné aux oncles a pu servir d'indicatif spécifique de la série de tous les descendants des oncles, le nom donné aux grands oncles d'indicatif de la série de tous les descendants des grands oncles, et ainsi de suite.

La réponse de Granet, c'est que le régime du chassé-croisé matrimonial d'une part faisait disparaître les différenciations de la collatéralité à l'intérieur d'une même génération, et d'autre part rendait confuse la filiation. Mais si à la rigueur il serait théoriquement admissible qu'un tel régime ait pu abolir les degrés de la collatéralité, il est faux que, comme le prétend Granet, dans les expressions binominales «la considération des lignées s'avère chose accessoire (valeur de spécificatif) par rapport à celle des générations (valeur de rubrique)» (9) et que «*les filiations* (lignées) n'étant jamais envisagées entièrement à part des *générations* (étages), l'idée de filiation se dégage mal».(10).

Granet paraît avoir été égaré par le fait que le vocabulaire utilisé pour la désignation des ascendants directs, – et pour l'indication, par référence à ceux-ci, des niveaux de génération –, est réutilisé (avec le préfixe grammatical *zong* 從 ou *zu* 族 pour désigner les chefs de lignées collatérales et les ensembles formées par leur descendance. Mais en vérité la considération des filiations pèse exactement du même poids que celle des générations. L'idée de filiation se dégage fort bien, encore qu'à travers une distinction qui est l'une des originalités du système, entre d'une part, la filiation d'*EGO* à travers ses ascendants directs, et d'autre part, la filiation des collatéraux, qui n'est toujours considérée qu'à partir de la génération suivant immédiatement l'ancêtre qu'ils ont en commun avec *EGO*, sans remonter à cet ancêtre commun lui-même.

Quant à Feng Han-Chi, qui analyse d'ailleurs une forme plus évoluée de la nomenclature, il commence par procéder à une décomposition grammaticale des expressions qu'il étudie, qui fausse leur articulation selon la logique binominale. Cette décomposition le conduit à distinguer des *termes nucléiques (nuclear terms)* jouant le rôle de

9 – Cf. Granet, *Catégories matrimoniales ...,* (Paris 1939), p. 33.

10 – Cf. Granet, *Catégories matrimoniales ...,* (Paris 1939), p. 37.

suffixes, et des *déterminants fondamentaux (basic modifiers)* jouant le rôle de préfixes, sans qu'il croie nécessaire d'expliquer pourquoi des *termes nucléiques* comme *fu père* ou *zu aïeul (grand-père)* ont eu leur acception étendue à toute la classe indéfinie des collatéraux de la même génération (11). Ou bien croit-il que la logique de l'organisation du deuil, qui commanderait selon lui la logique du système de la parenté, soit à tous égards une explication suffisante?

«Le système chinois du deuil, écrit-il, est basé sur l'organisation du clan pour autant qu'il est discriminatoire à l'égard des parents n'appartenant pas au clan, ainsi que sur les degrés de parenté, pour ce qui est de l'assignation des degrés du deuil» (12).

Et il poursuit un peu plus loin l'exposé de sa thèse dans les termes suivants:

«Des degrés du deuil d'une espèce plus simple ont dû exister longtemps avant la période Zhou, mais leur élaboration commença seulement lorsqu'ils furent manipulés par les Confucianistes. Se servant de la famille et du clan comme de bases pour leur structure idéologique, ces lettrés élaborèrent le système luctuaire avec le dessein de maintenir la solidarité du clan. Au cours de cette élaboration du système luctuaire, ils normalisèrent également sa base, le système de parenté, car un système soigneusement gradué de rites luctuaires requérait une nomenclature hautement différenciée, pour éviter le développement d'incohérences incommodes. Ceci est spécialement manifesté par la comparaison des systèmes du *Erya* et du *Yili.* Le système du *Erya,* lorsqu'on le compare avec le système rapporté dans le *Yili* tout ensemble avec les rites luctuaires *(Sangfuzhuan),* est inconsistant et moins différencié à bien des égards. Certains érudits ont cherché naïvement à corriger le *Erya* à partir du *Yili,* considérant le système du *Erya* comme au-dessous du modèle de la parenté idéale du confucianisme. Ils manquèrent de s'apercevoir que le *Erya* représentait un état ancien du système, et le *Yili* un système plus récent, non sans rationalisation, élaboré pour être rendu conforme au système luctuaire.

«Il y a peu de doutes que le *Erya* avait déja été rationalisé dans une certaine mesure sous des influences confucianistes, mais dans une bien moindre mesure que le *Yili.* Avec la consolidation de l'implantation des idéaux confucianistes dans la structure sociale chinoise, à partir du IIè siècle avant J–C, les rites luctuaires furent de plus en plus élaborés et popularisés, ce qui advint aussi au système de parenté de

11 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p.8.

12 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948,p.38.

façon concomitante, jusqu'à ce que l'un et l'autre parviennent au sommet de leurs développement durant la période Tang» (13).

Ce serait donc l'exigence d'une correspondance avec les classes du deuil qui aurait conduit les Confucianistes à une conception de la parenté par classes. Granet faisait d'ailleurs lui aussi assez grande l'influence des pratiques luctuaires sur l'organisation de la parenté lorsqu'il écrivait que les Chinois s'étaient servis, pour mesurer la proximité, d'un système en apparence très particulier, revenant «non pas à marquer des *degrés,* mais à établir des *catégories*» (c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Granet, des classes de deuil) (14).

Cependant, si indiscutables que soient les perfectionnements apportés au système chinois de parenté à partir de la réglementation du deuil, perfectionnements sur lesquels nous reviendrons, la nomenclature du *Erya,* gratuitement considérée par Feng Han-Chi comme inférieure à celle du *Yili* alors qu'elle est seulement moins complète, remonte, dans ses principes structuraux, au delà de l'époque confucéenne, et donc au delà du début de l'élaboration raffinée des réglements luctuaires. Il existe en effet des traces, malheureusement assez rares, de nomenclature binominale, dans des textes historiques se rattachant en l'occurrence à une tradition venue des VIIè et VIè siècles. Dans le *Zuozhuan,* à la 8e année du règne du duc Zhuang (686), il est question d'une cousine (germaine?) paternelle d'un officier de Qi 齊 nommé Lian Cheng 連稱 entrée dans le sérail du duc de Qi. Or cette cousine est désignée comme telle par l'expression *zongmei* 從妹, qui semble une abréviation pour *zong(fu?) - mei* 從(父?)妹, c'est-à-dire *sœur cadette (issue) d'un (père?) suivant* (15). La même chronique, à la 28e année de règne du duc Xiang (545), parle d'un neveu (issu de cousin germain?) paternel, nommé Bu 圃, d'un officier de Wei 衛 nommé Shi E 石惡, neveu désigné comme tel par l'expression *zongzi* 從子 qui semble une abréviation pour *zong(fu?) - zi* 從(父?)子, c'est-à-dire *fils (issu) d'un (père?) suivant* (16). Le *Luyu* 魯語, d'autre part, rapporte dans le récit du règne du duc Xiang de Lu (572-542) que la mère de Gongfu Wenbo 公父文伯 était l'épouse du frère cadet du

13 — Cf Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass , 1948,p.41.

14 — Cf. Granet, *Catégories matrimoniales ...* (Paris 1939), p. 22.

15 — Cf. *Zuozhuan,* éd. *Shisanjing zhushu,* p. 344.

16 — Cf. *Zuozhuan,* éd. *Shisanjing zhushu,* p. 1526

grand-père de Ji Kangzi 季康子, en la désignant par rapport à celui-ci comme sa *zongzushumu* 從祖叔母, c'est-à-dire sa *zongzu - (zu) shumu* 從祖 (祖) 叔母 *tante épouse d'un aïeul cadet suivant* (17). Enfin le *Zhouyu* 周語, à la 22e année du règne du roi Ling 靈 (549) reproduit un discours prononcé par le fils du monarque, le prince Jin 晉, discours dans lequel celui-ci fait une allusion aux petits-neveux du personnage mythique de Gonggong 共公 en les désignant comme tels par l'expression *zongsun* 從孫, qui semble une abréviation de *zong (fu ?) - sun* 從 (父 ?) 孫, c'est à dire *petits-fils (issus) d'un (père ?) suivants* (18).

Sans doute ces expressions peuvent-elles être considérées comme interpolées; mais alors il est impossible de comprendre comment il se fait qu'elle ne sont pas conformes à la nomenclature Han (19). De toute manière le problème est d'expliquer pourquoi des catégories de parenté ont pu servir d'indicatifs d'ensembles de parents débordant indéfiniment les groupes de parents liés à *EGO* par les relations de parenté caractéristiques de ces catégories. Or, la classification de l'ensemble total de la parenté que détermine l'emploi de ces indicatifs correspond, non pas à la classification luctuaire, qui s'en rapproche seulement, sans parfaite coïncidence, mais à la classification cultuelle, ou plus exactement aux deux classifications cultuelles successives corrélatives de l'organisation Yin et de l'organisation Zhou du culte, qu'elle recouvre sans le moindre hiatus, comme nous allons le voir.

Un premier point est celui de l'extension des noms des ascendants directs et des frères d'*EGO* à tous leurs collatéraux de la même génération. Son explication va presque de soi à partir de ce que nous savons des formes du culte ancestral sous les Yin : l'indifférenciation des collatéraux d'une même génération résulte de l'unicité du culte rendu aux ancêtres communs à toute l'ethnie. Les lignées particulières étant rituellement effacées par défaut de culte ancestral particulier, les membres de

17 — Cf. *Guoyu, Luyu* 魯語 II (éd. *Guoxue qiben congshu*, Shanghai 1958, p.71).

18 — Cf. *Guoyu, Zhouyu* 周語 III (éd. *Guoxue qiben congshu*, Shanghai 1958, p. 35).

19 — Sous les Han, les noms des descendants de collatéraux sont formés sur le terme *zhi* 姪, *neveu*, à la différence des expressions citées du *Zuozhuan* (à la 28e année du régne du duc Xiang) et du *Zhouyu*.

l'ethnie étaient, à tout le moins religieusement, traités comme indistinctement descendants des mêmes ancêtres royaux, réserve faite de possibles discriminations de nature non pas familiale mais politique. Entre eux tous, par conséquent, les relations de parenté ne se diversifiaient que selon les niveaux de génération : il y avait la génération des fils, la génération des pères, les générations étagées d'aïeux, sans autre distinction, comme le montrent fort clairement les inscriptions. Celles-ci nous révèlent en effet que le roi régnant appelait *fu pères* de la même façon son propre père et ses oncles défunts ; *mu mères,* de la même façon sa propre mère et les épouses de ses oncles ; *zu aïeux,* de la même façon ses ascendants directs à partir du grand-père, et leurs collatéraux ; *bi aïeules,* de la même façon toutes les épouses des *aïeux,* ascendants directs ou collatéraux (20).

La plus belle illustration de l'emploi d'un seul nom de parenté par génération sans considération de l'éloignement collatéral est fournie par les inscriptions célèbres des *Shang san goubing* 商三句兵 ,trois fers de hallebardes rituelles Yin exhumés dans les années 20 quelque part entre le Hebei et le Henan, inscrits chacun d'une série d'appellations posthumes (21); le premier, des sept appellations suivantes :

«Aïeul aîné Riji 日己 - Aïeul Riding 日丁 - Aïeul Riyi 日乙 - Aïeul Rigeng 日庚 - Aïeul Riding 日丁 - Aïeul Riji 日己 - Aïeul Riji 日己»;
Le second, des sept appellations suivantes :

«Aïeul Riyi 日乙 - Père aîné Rigui 日癸 - Père Aîné Rigui 日癸 - Père puîné Rigui 日癸 - Père Rigui 日癸 - Père Rixin 日辛 - Père Riji 日己 » ;
et le troisième, des six appellations suivantes :

«Grand frère aîné Riji 日己 - Frère aîné Riwu 日戊 - Frère aîné Riren 日壬 - Frêre aîné Rigui 日癸 - Frère aîné Rigui日癸 - Frère aîné Ribing 日丙 ».

Les parents défunts ainsi énumérés faisaient-ils ou non l'objet d'un culte ? L'auteur des pièces est-il le roi lui-même ou quelqu'un d'autre ? Il n'est pas possible de répondre à ces questions. Mais ce qui est certain, c'est que l'auteur des pièces, quel qu'il fût, donnait l'appellation de *père*

20 – Cf. *supra* p. 281 Zhang Guangzhi 張光直 s'est fondé sur l'absence de distinction entre père et oncles, fils et neveux, sous les Yin, pour rendre plausible sa thèse de la dévolution du trône d'oncle à neveu à cette période, on l'à vu (cf. *supra,* p 290).

21 – Cf. Chen Mengjia, *Yinxu buci zongshu* (Pékin 1956), p. 499-500.

à six personnes différentes, dont quatre avaient d'ailleurs la même appellation posthume. Très vraisemblablement les sept personnes qu'il appelle ses *aïeuls,* d'une part, les six autres qu'il appelle ses *frères aînés,* d'autre part, devaient être des collatéraux les uns des autres dont l'éloignement mutuel dépassait celui de frères.

Lorsque le développement des cultes ancestraux particuliers eut fini par entraîner la dissimilation de la parenté sur le plan collatéral, il fallut recourir à un vocable spécial pour désigner le père proprement dit : le vocable *kao* 考 ,qui n'apparaît que sur les bronzes du début des Zhou, ou peut-être de la fin des Yin, et ne s'applique qu'au *père défunt* auteur des jours d'*EGO,* à la différence de *fu.*

Ajoutons que l'usage généralisé horizontalement des noms de parenté de la lignée directe d'*EGO,* très probablement n'était pas seulement religieux. Sinon ne s'expliquerait que difficilement l'emploi communs des mots *fu père* et *mu mère* comme suffixe, du mot *zi fils* comme préfixe, dans les appellations personnelles d'époque Zhou. Mais quoiqu'il en soit, la structuration de l'ensemble total de la parenté par classes de génération résulte assurément non pas du régime matrimonial imaginé par Granet, mais du régime cultuel attesté par les inscriptions. Et si les noms de ces classes apparaissent, dans la nomenclature binominale, dans la position privilégiée de suffixes génériques, ou comme dit Feng Han-Chi de *termes nucléiques,* à *valeur de rubriques* pour parler comme Granet, c'est que cette structuration, la plus ancienne, avait pris la signification d'une structuration de base.

Le deuxième point est celui de l'émergence de séries spécifiques recoupant les classes génériques. Ces séries sont apparues avec le nouveau système cultuel institué par les Zhou, et plus précisément dans le cadre du petit culte, cadre dans lequel se retrouvaient tous les proches et seulement les proches. Une telle origine est dès l'abord suggérée par le fait que l'extension de la parenté reconnue se superpose exactement à l'extension maximum du petit culte, qui, comme la parenté, s'arrête aux limites de la descendance du trisaïeul. Mais nous allons la mettre en lumière de façon beaucoup plus nette, et la rendre ainsi incontestable, en raisonnant sur un cas particulier, celui où *EGO* est un aîné dans une lignée d'aînés, c'est-à-dire où les quatre ascendants directs d'*EGO* furent tout à tour chef de culte, *EGO* lui-même le devenant après eux.

Dans cette hypothèse, chaque série spécifique de la parenté apparaît comme étant tout simplement la série des parents qui viennent s'adjoindre à un collège cultuel plus étroit pour former avec eux le collège cultuel élargi d'ordre suivant. Ainsi, en effet, alors que dans le

collège cultuel le plus étroit, celui du culte du père, *EGO* officie seulement pour ses frères issus de leur père commun, lorsqu'*EGO* officiera dans le temple du grand-père, un nouveau collège cultuel, élargi, se formera par l'adjonction aux frères d'*EGO* justement de tous les parents spécifiés comme *zongfu* 從父 *(issus) de pères suivants,* qui viennent compléter la descendance du grand-père commun. De même lorsqu'*EGO* officiera dans le temple du bisaïeul, viendront s'ajouter aux parents du précédent collège une nouvelle série de parents spécifiés comme *zongzu* 從祖 *(issus) de grands-pères suivants;* et enfin quand *EGO* officiera dans le temple du trisaïeul, viendront s'ajouter aux parents du précédent collège une dernière série de parents spécifiés comme *zuzu* 族祖 *(issus) d'aieux à la limite du clan.* L'organisation d'ensemble du petit culte fait comme on le voit apparaître des strates successives de la parenté qui précisément correspondent aux séries spécifiques de la notation binominale.

A quoi l'on objectera que pour que ces strates cultuelles prennent véritablement la signification d'espèces de la parenté, il faut que chacune présente dans sa composition un aspect de parfaite homogénéité, et ne soit pas simplement un regroupement hétérogène de divers parents. C'est ici précisément que l'explication des séries spécifiques de la parenté comme strates cultuelles s'avère beaucoup plus pertinente que leur explication comme simples groupes de parents à égale distance luctuaire d'*EGO*. En effet, les règles du culte entraînent une homogénéisation non seulement extrinsèque, mais intrinsèque de la parenté dans chaque série spécifique, qui n'est pas seulement regroupée dans le cadre extérieur du temple, mais expressément ramenée par les formes rituelles à une condition unique. Nous avons vu que la liturgie du service du culte d'un ancêtre donné est déterminée selon le rang de cet ancêtre par rapport au chef de culte, quel que soit son rang (de génération) par rapport aux participants au culte. Si l'ancêtre est par exemple le bisaïeul d'*EGO,* son temple sera celui du bisaïeul, les sacrifices qui lui seront offerts ceux de la liturgie du culte du bisaïeul, même si prennent part au service des fils de ce bisaïeul (c'est-à-dire des grands-oncles d'*EGO)* l'honorant comme leur père, ou des petits-fils de ce bisaïeul (du rang des oncles d'*EGO)* l'honorant comme leur grand-père (22). Autrement dit, les formes du culte effacent *effectivement* les différences de génération entre les participants, pour les affilier purement et simplement, abstraction faite de leur rang, à l'ascendant auquel le culte est rendu seulement du point de vue d'*EGO*. De ce fait, les règles du culte Zhou agissent, pour structurer la parenté par lignées, par une procédure

22 – Cf. *supra,* p. 58 et 59

d'abstraction des degrés d'ascendance exactement comme les régles du culte Yin agissaient, pour structurer la parenté par générations, par une procédure d'abstraction des degrés de collatéralité. C'est le jeu de ces deux procédures cultuelles qui a transformé la conception de la parenté comme réseau de relations en conception comme ensemble composé de classes génériques et de séries spécifiques.

En outre, seule l'explication des séries spécifiques comme strates cultuelles donne la raison pour laquelle les filiations secondaires ne sont considérées qu'à partir des fils cadets de l'ancêtre commun, et pas à partir de l'ancêtre commun lui-même. En effet, à quel titre *EGO*, chef de culte, conduit-il le culte de tel ou tel ancêtre, mettons du bisaïeul ? Au titre de *continuateur* du premier chef du culte de cet ancêtre, en l'espèce le grand-père d'*EGO*. Et les parents qui viendront s'ajouter aux plus proches spécialement pour participer au culte de ce bisaïeul n'y viendront qu'*en tant que descendants des fils cadets* du bisaïeul. Il importe de bien comprendre ici que si la qualité de descendant de l'ancêtre commun, soit le bisaïeul, oblige à rendre un culte à cet ancêtre, c'est la condition de simple descendant de fils cadet de l'ancêtre qui, en interdisant d'accomplir soi-même les obligations du culte, contraint à recourir aux offices du chef de culte, *EGO*, et ainsi *rapproche d'EGO* dans le temple où celui-ci conduit le culte, créé la proximité, la parenté, par rapport à *EGO*. Ainsi, en raison de sa signification fondamentalement cultuelle, la parenté collatérale naît en Chine non pas à la jonction des lignées secondaires avec la lignée principale, mais un degré au-dessous de cette jonction. Et c'est d'ailleurs pourquoi la parenté disparaît avec l'évolution du culte : s'il existe encore des descendants du père du trisaïeul d'*EGO* tenus en principe à rendre un culte à cet ancêtre lointain, comme *EGO* n'est plus habilité à conduire ce culte, ces descendants, s'ils sont situés au-delà du collège cultuel du trisaïeul, ne rencontrent plus jamais *EGO* dans aucun temple : ont cessé d'être ses proches.

Enfin, remarquons encore que les strates cultuelles devenant séries spécifiques dans la nomenclature de la parenté ne sont autres que ce que nous avons appelé les *confraternités de lignage* déterminées selon l'ordre *zhao mu*. Elles se retrouveront aisément sur le schéma du système cultuel de la p. 48 . Supposons qu'*EGO* occupe dans ce schéma la position $\overline{11111}$ (31). Il s'en suivra que la série spécifique *zuzu* (parents descendants des *bisaïeuls suivants, à la limite du clan)* sera composée de tous les parents symbolisés dans la numération binaire par des nombres commençant par $\overline{10}$, et par conséquent peut être qualifiée comme série *zhao* de $\overline{1}$; que la série spécifique *zongzu (descendants des grands-pères suivants)* sera composée de tous les parents symbolisés par des nombres commençant par $\overline{110}$, et par conséquent peut-être qualifiée comme série *mu* de $\overline{11}$; que la série spécifique *zongfu* (descendants des *pères suivants)* sera composée de tous les parents symbolysés par des nombres

commençant par $\overline{\mathrm{III0}}$, et par conséquent peut être qualifiée comme série *zhao* de $\overline{\mathrm{III}}$. Il va de soi qu'a l'intérieur de la série *zhao* de $\overline{\mathrm{I}}$ une subdivision de même nature se fait entre série *zhao* de $\overline{\mathrm{I0}}$, série *mu* de $\overline{\mathrm{I0I}}$, puis plus tard série *zhao* de $\overline{\mathrm{I0II}}$, et ainsi de suite dans toutes les séries à l'infini. Voilà dans quel sens le Ritualiste présente, dans le *Liji*, l'ordre *zhao mu* comme instrument de classification de la parenté (23): instrument dont nous voyons maintenant beaucoup mieux comment il est de nature cultuelle et non pas matrimoniale.

Reste un problème apparemment difficile: comment sortir du cas particulier d'*EGO* chef de culte pour retrouver la généralité des cas? Autrement dit comment la structure de la parenté d'abord définie de façon absolue à partir de la reconnaissance des positions concrètes (et notamment des positions *zhao* et *mu)* occupées par chaque parent dans les divers temple par rapport à *EGO* chef de culte a-t-elle été rendue relative à *EGO* quel qu'il soit? La réponse est la plus simple et la plus élégante qui se puisse imaginer: au point exact où la terminologie reflétait le caractère asymétrique des relations entre *EGO* chef de culte et ses parents déterminés comme lui étant cultuellement subordonnés, à ce point exact, donc, a été appliqué au vocabulaire une légère distorsion sémantique qui a supprimé l'asymétrie, et rendu les relations cultuelles, de dissymétriques qu'elles étaient dans la réalité topographique de l'organisation des assemblées du culte, symétriques dans les mots. Dans la terminologie, l'asymétrie du système est commandée entièrement par le seul terme *zong* (24) 從 qui a été ici traduit par *suivant.* Ce terme manifestement connotait primitivement la subordination des cadets à l'aîné. En effet le mot *zong* (dans cette prononciation de *zong* au lieu de la prononciation, usuelle ailleurs, de *cong)* signifie proprement *être de la suite de, servir,* de la manière dont les cadets servent l'aîné. Or Liu Xi 劉熙 érudit des Han postérieurs, le plus ancien auteur à avoir précisé l'acceptation du terme *zong* dans la terminologie de la parenté, explique cette acceptation au sens de se *séparant dans la descente,* c'est-à-dire donnant naissance à une filiation séparée (25). Cette signification

23 — Cf *supra,* p. 248

24 — En outre, dans l'hypothèse où nous nous étions placés, il va de soi que la catégorie des *shi (shu) fu* 世 (叔) 父 *pères aînés (cadets)* et celle des *kundi* 昆弟 *frères aînés et cadets* se réduisaient respectivement aux seuls *pères cadets* et *frères cadets;* mais il n'y a sur ces deux points aucune difficultés à sortir du cas particulier d'*EGO* chef de culte et à passer à la généralité des cas, en tenant compte de l'existence possible de *pères aînés* et de *frères aînés d'EGO.*

25 — Cf. Liu Xi, *Shiming, Shiqinshu,* cité dans Morohashi Tetsuji, *Daikanwajiten,* article *zong* (No 10152, II-6).

résulte de l'éviction par l'usage, dans le contexte de la parenté et uniquement dans ce contexte, de toute idée de subordination : voilà de quelle façon très simple la terminologie, corrigée sémantiquement sans l'être le moins du monde verbalement, s'est trouvée généralisée. A quelle époque ? Il est impossible de le préciser faute de sources plus anciennes que le *Shiming* 釋名 de Liu Xi (26), on peut penser que le changement de sens de *zong* s'est opéré dans le cours même de l'élaboration de la notation binominale, acquise sans doute dans son principe dès que l'organisation du culte Zhou s'est trouvée suffisamment développée, soit vers la fin de l'époque des Zhou occidentaux ou au debut de l'époque des Zhou orientaux.

Nous venons de voir comment les caractéristiques de la nomenclature chinoise des catégories de parenté impliquent qu'en Chine la structuration de la parenté s'est faite en contre-coup de l'organisation du culte. La démonstration n'a utilisé que les catégories de la parenté agnatique masculine à partie de la génération d'*EGO* et du côté des ascendants. C'est qu'en effet la notation binominale ne se présente de façon systématique et rigoureuse, dans les traités anciens, que pour ces catégories. Du côté des descendants d'*EGO* et du côté de la parenté par alliance (des cognats *stricto sensu*), la nomenclature est demeurée jusqu'à la fin de l'époque préimpériale beaucoup moins méthodique, beaucoup plus aberrante, précisément parceque l'effet structurant du culte ne s'y faisait pas sentir, ainsi que nous allons le constater maintenant.

Voyons d'abord les catégories de la parenté agnatique des descendants d'*EGO*. Le *Erya* les passe purement et simplement sous silence, sauf dans la ligne directe, où il donne les noms des parents descendants d'*EGO* jusqu'à la huitième génération (27), noms formés grammaticalement de manière analogue aux noms des ascendants en ligne directe

26 — Remarquons que dans les quatre exemples cités plus haut (p. 327) de notation binominale de catégories de parenté aux VIIe et VIe siècle, *EGO* (le sujet de référence) avait qualité de chef de culte : cela est connu avec certitude par la contexte pour les trois derniers exemples, et cela est à peu près sûr pour le premier exemple (Lian Cheng 連稱 est présenté dans les commentaires comme un grand officier de Qi 齊, et en tant que grand officier il était très probablement chef de culte dans la lignée).

27 — Dans le tableau de la p. ~~318~~ n'ont été inclus que les descendants d'*EGO* des cinq premières générations ; le *Erya* mentionne en outre la catégorie des fils de *laisun* 來孫, appelés *kunsun* 晜孫 (6e génération après *EGO)*, celle des

et qui n'appellent aucune observation particulière. Pourquoi les catégories des fils du frère, fils du cousin germain, petits-fils du frère, etc. sont elles traitées par prététrition? Feng Han-Chi pose la question en se demandant si le texte du *Erya* ne serait pas lacunaire (28). Nous avons trouvé effectivement dans le *Zuozhuan* et le *Guoyu* des exemples de prolongement au dessous de la génération d'*EGO* de la notation binominale. Il s'agissait d'un usage assurément courant. Cependant, si le *Erya* ne rapporte pas cet usage, ce n'est ni par négligence ni par suite de lacunes, mais parce qu'en vérité le prolongement de la notation binominale au dessous de la génération d'*EGO* entrait en contradiction avec les rites, dans la mesure où il dessinait une structure de collège cultuels ne pouvant en droit venir à jour qu'au prix de la disparition des collèges cultuels existant au dessus de la génération d'*EGO,* en raison du principe de l'évolution des cultes mineurs. Le modèle ancien du système de la parenté, avant sa révision par les Han, était trop strictement décalqué sur le système du culte pour pouvoir le déborder sans choquer les auteurs orthodoxes que devaient être les compilateurs du *Erya.* Même si l'usage courant était de parler par exemple de *zongsun,* c'est-à-dire de descendant d'agnat situé au niveau de la génération des petis-fils, entériner cet usage, n'était-ce pas donner prise à l'instinct, si difficilement réfréné par le Ritualiste, poussant à développer la solidarité privée cimentée par le petit culte au delà de la dissolution progressive de la communauté cultuelle prévue rituellement?

Quant à la parenté par alliance, elle pourrait être théoriquement constituée par autant de parentèles qu'il y a d'épouses d'agnats, d'une part, et d'agnates mariées, d'autre part; ces *parentèles, dang* 黨 en chinois, s'articulant à la parenté agnatique, désignée en chinois sous le nom de *zongzu* 宗族 *parenté cultuelle,* respectivement à chaque point du réseau où un mariage a été conclu. Mais le *Erya* est loin de donner une portée aussi démultipliée aux relations que créé le mariage. Il ne reconnaît que quatre parentèles: celle des cognats par la mère, celle des cognats par l'épouse, celle des cognats par le gendre et celle des cognats par la bru, et à l'intérieur de ces parentèles, globalement reconnues, encore ne détaille-t-il qu'un nombre limité de relations de parenté particularisées, relativement élevé pour les deux premières des quatre, mais qui pour les deux dernières se réduit, en dehors de la relation entre *EGO* et son gendre ou sa bru mêmes, à la relation entre *EGO* et le père

fils de *Kunsun,* appelés *rensun* 仍孫 (7e génération après *EGO)* et celle des fils de *rensun,* appelés *yunsun* 雲孫 (8e génération après *EGO).*

28 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948, p. 20-21 (et note No 6).

de son gendre ou de sa bru, catégorie qui possède en chinois un nom sans équivalent français, celui de *hun-yin* 婚姻 (*hun* désignant le père de la bru du point de vue du père du fils, et *yin* le père du gendre du point de vue du père de la fille).

Est-ce à dire que les effets du mariage étaient sous-estimés par le Ritualiste? Au contraire; cette réticence à diversifier à l'infini les attaches formées par le mariage part sans doute de la volonté de les rendre d'autant plus significatives, plus fortes, qu'elles sont moins nombreuses. Mais voyons plutôt comment se présente dans ce domaine la nomenclature des catégories de parenté.

Du côté des cognats matrilatéraux, la nomenclature est systématique: en principe chaque catégorie est désignée par la même expression que son homologue agnatique, sauf adjonction du préfixe supplémentaire *wai* 外 *extérieur*, simple discriminant dénotant une parenté située en dehors de la parenté cultuelle. La catégorie des frères de la mère échappe cependant à la régle, ceux-ci étant désignés du terme spécial *jiu* 舅 pris en sens d'*oncle maternel.* Pourquoi? Parceque la catégorie des oncles paternels se subdivise en deux, celle des oncles aînés (du père) et celle des oncles cadets (du père), et que le Ritualiste n'a pas voulu reprendre cette terminologie dans l'embarras où elle le mettait de décider si les oncles maternels devaient être distingués selon la séniorité par rapport au père ou par rapport à la mère. Dans la nomenclature classique, ils le seront par rapport au père, ce qui est dans la logique générale du système chinois; mais comme l'institution ancienne de la polygynie réservait une place particulière à la fille du frère aîné de l'épouse (29), la logique générale du système entrait sur ce point, dans l'antiquité, en contradiction avec une exigence spécifique du mariage polygynique, et le Ritualiste a préféré effacer toute distinction de séniorité. Naturellement la désignation spéciale des frères de la mère s'est répercutée sur la désignation des cousins de la mère, qui, au lieu d'être *wai - zongzu - fu* 外從祖父 *(pères/issus de grands-pères suivants/dans la parenté extérieure),* par dérivation depuis le nom de la catégorie agnatique homologue au moyen du diacritique *wai,* est *zong - jiu* 從舅 (abrègé de *zongzu - jiu* 從祖舅 *) oncle maternel (issu) d'un (aïeul)suivant,* par formation directe sur *jiu oncle maternel* pris comme suffixe générique (déterminant la génération) selon les principes de la notation binominale. D'autre part, entre dans les cognats matrilatéraux reconnus, une catégorie, non pas d'agnats de la mère, mais de cognats de la mère: les fils et les filles des sœurs de la mère, autrement dit les

29 — Cf. *supra,* p. 313.

cousins matrilatéraux (par les tantes), auxquels est donné un nom directement formé sur celui de la mère pris comme préfixe spécifique (avec le qualificatif régulier de *zong suivant)* selon les principes de la notation binominale; le nom de *zongmu - kundi* 從母晜弟 *(ou ziemei* 姐妹*) frères (ou sœurs) (issus) de mères suivantes.* La reconnaissance de ce cousinage par les femmes est remarquable. Tout excessif qu'il serait d'y voir la trace d'une forme préhistorique de mariage collectif entre un lot de frères et un lot de sœurs, il signifie néanmoins que l'institution de la polygynie sororale a pour effet d'amorcer, en quelque sorte, dans la parenté de frère germain à frère consanguin, une solidarité entre les fils de toutes les sœurs, qui est reconnue malgré son caractère insolite dans les institutions chinoises de la famille à forte dominante agnatique.

Dans la parentèle par l'épouse, non seulement la nomenclature des catégories de parenté n'est pas systématique, mais mieux vaut dire qu'elle n'existe pas: en réalité, en effet, sous ce chef le *Erya* ne présente pas des noms de catégories de parenté, mais des *termes vocatifs,* comme dit Feng Han-chi (30), essentiellement significatifs de relations pensées à la deuxième personne et non converties en un ensemble classifié.

Pourquoi le Ritualiste n'a-t-il pas procédé ici à une classification au moyen d'un instrument diacritique permettant la transposition des genres et des espèces de la parenté agnatique, ainsi qu'il l'avait fait pour les cognats matrilatéraux? Ce sera ce procédé qui sera utilisé dans la nomenclature classique, avec le préfixe *nei* 內 *intérieur,* jouant à l'égard de la parentèle par l'épouse le rôle que le préfixe *wai* 外 *extérieur,* joue à l'égard de la parentèle par la mère. Que le Ritualiste n'y ait pas songé est peu vraisemblable, étant donné l'esprit de système amplement manifesté dans les autres parties de la nomenclature. A vrai dire, s'il a reculé devant cette nouvelle systématisation, c'est plutôt que les relations d'alliance lui apparaissaient comme trop originales pour pouvoir être interprétées sur le modèle des relations cultuelles. Une telle interprétation a été admise par lui dans le cas des cognats matrilatéraux parceque le parallélisme entre la mère et le père était fondé depuis longtemps dans la tradition chinoise, et qu'après tout les ascendants de la mère peuvent être considérés comme les homologues des ascendants du père. Au contraire, les relations avec la belle-famille sont d'un tout autre

30 – Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948) p. 17. Feng Han-chi ne classe pas parmi les *termes vocatifs* ceux de la parentèle par l'épouse dont il est maintenant question, parcequ'à l'époque classique ces termes ont déjà été convertis en termes employés à la troisième personne, mais originellement et à l'époque du *Erya* il ne s'agit que de vocables utilisés à la deuxième personne.

genre que les relations avec les agnats ou avec les cognats matrilatéraux : voilà surtout ce qui ressort du texte du *Erya*, qui d'ailleurs insiste principalement sur les relations de l'époux avec les co-épousées, sœurs ou nièces de l'épouse ; et nullement la preuve d'une faiblesse de méthode par incapacité à prolonger dans la parentèle par l'épouse la notation binominale.

Chacun des *termes vocatifs* utilisés entre *EGO* et les parents de l'épouse mériterait une analyse particulière. Contentons-nous de revenir brièvement sur ceux qui sont appliqués aux beaux-parents, à cause de l'importance qui leur est donnée par tous les auteurs reprenant peu ou prou les thèses de Granet. Ces termes sont les mêmes que ceux appliqués à l'*oncle maternel* et à la *tante paternelle*, à savoir *jiu* 舅 et *gu* 姑, affectés cependant pour les beaux-parents, selon le *Erya*, d'un préfixe discriminant qui est *wai* 外 *extérieur* du point de vue de l'époux, et *jun* 君 *noble* du point de vue de l'épouse. Cette ambivalence formelle des vocables de parenté résulte-t-elle, comme le croyait Granet, d'une ambivalence réelle des relations qu'ils dénotent, due à la pratique de principe des mariages croisés ? Non pas, mais seulement d'un usage traditionnel d'assimilation des relations de parenté les unes aux autres dans les *termes vocatifs*. Feng Han-chi a relevé de telles assimilations dans des exemples de teknonymie (31), mais elles peuvent se produire également de bien d'autres façons. En fait, le terme *jiu* est expliqué dans le *Baihutong* comme un simple honorifique signifiant étymologiquement le *vieux* (32). L'emploi de cet honorifique plus spécialement à l'égard des *oncles maternels*, pour lesquels les termes courants signifiant *oncles* n'étaient pas applicables, on a vu pourquoi, n'a pas été suffisamment fixé pour empêcher un réemploi, par assimiliation, à l'égard du beau père ; cependant, il l'était suffisamment pour que ce réemploi déclenchât par symétrie l'assimilation de la belle-mère à la tante paternelle. Telle est à peu près l'explication donnée dans le *Baihutong* à l'ambivalence des deux vocables (33). Qu'en outre la pratique occasionnelle des mariages croisés, au moins dans l'aristocratie, ait

31 — C'est-à-dire l'usage de donner à des parents l'appellation de parenté qui serait employée normalement par ses propres enfants à l'égard de ces parents (ce qui revient à situer ces parents à une génération au-dessus de celle à laquelle ils appartiennent effectivement, par rapport à *EGO*, le frère ou la sœur par exemple étant appelé oncle ou tante, par déférence), cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (cambridge, Mass., 1948), p. 54.

32 — Cf. *Baihutong*, ch. XXIX (éd. *Congshu jicheng*, Shanghai 1936, p. 207). Cette étymologie est fondé sur l'homophonie de *jiu* 舅 *oncle* (maternel) et *jiu* 舊 *vieux*.

33 — Dans le *Baihutong*, au ch. XXIX, une étymologie semblable à celle du mot *jiu*

poussé à cette assimilation, c'est probable; quant à renverser l'explication et déduire de l'ambivalence de la terminologie l'existence d'un régime matrimonial de chassé-croisé des femmes, nous avons déjà bien suffisamment vu pourquoi c'était impossible.

Reste à examiner une dernière question, celle des effets du régime luctuaire sur le système de la parenté. Feng Han-chi a raison d'insister sur l'importance de ces effets dans l'évolution qui mène de la nomenclature du *Erya* à la nomenclature classique, en passant par l'étape marquée par le *Sangfuzhuan* 喪服傳 du *Yili*. Mais il se méprend singulièrement quand il crédite la théorie chinoise du deuil de la rationalisation du système de parenté. D'une part, le système de la parenté s'est organisé en Chine sous une tout autre influence, on vient de le voir, d'autre part, si la théorie du deuil est effectivement responsable dans ce domaine d'un développement de la systématisation, il est permis de s'interroger sur la valeur véritable de ce développement, pour autant qu'il s'est opéré moins par progrès de la rationalisation que par généralisation appauvrissante, n'unifiant toute la nomenclature de la parenté qu'en lui enlevant en grande partie les significations qu'y avait attachées le Ritualiste antique, et notamment en abolissant toute distinction autre que verbale entre la parenté agnatique et la parenté cognatique. La théorie du deuil est en effet une théorie quantifiante, et elle a vidé les relations de parenté de leur contenu qualitatif pour les transformer en pures expressions de distance: progrès si l'on veut, mais progrès effectué en sens contraire de la philosophie sociale chinoise.

Le deuil est en Chine traditionnellement gradué en cinq classes, les *Wufu* 五服 littéralement les *cinq vêtements*, selon la distinction qui se faisait primitivement uniquement d'après la diversité des appareils vestimentaires plus ou moins austères imposés par les rites :

1) le *vêtement de chanvre grossier non ourlé zhancui* 斬衰 pour la première classe;
2) le *vêtement de chanvre grossier ourlé zicui* 齊衰 pour la deuxième classe;

oncle (maternel) est donnée au mot *gu* 姑 *tante* (paternelle) (par homophonie avec *gu* 故 *ancien, gu tante* est présenté comme signifiant proprement *âgée);* et l'on trouve ensuite la note suivante :

«Pourquoi appelle-t-on le père et la mère de l'époux *jiu* et *gu?* Parceque le terme *jiu* exprime un respect semblable à celui que l'on voue au père, mais pour quelqu'un qui n'est pas le père; et le terme *gu* une affection semblable à celle que l'on voue à la mère, mais pour quelqu'un qui n'est pas la mère» (éd. *Congshu jicheng,* p. 208). Autrement dit, le peau-père et la belle-mère ont été traités par assimilation aux parents les plus proches du père et de la mère.

3) le vêtement de même toile que les précédents mais maintenant *grossièrement travaillé dagong* 大功, et non plus seulement ourlé pour la troisième classe;
4) le vêtement toujours de même toile, mais cette fois plus *finement travaillé xiaogong* 小功, pour la quatrième classe,
5) le vêtement de toile de *chanvre souple sima* 緦麻, pour la cinquième classe.

Quant à la durée du deuil, il semble qu'elle ait été à l'origine uniformément fixée à un an (34). Cependant, à l'époque confucéenne elle se trouve graduée elle aussi en cinq degrés: tout en restant d'un an dans la deuxième classe, elle est portée à trois ans dans la première classe(35), mais réduite à neuf mois dans la troisième classe, à cinq mois dans la quatrième et à trois mois dans la cinquième. En outre, une diversification supplémentaire est introduite par des variantes de combinaisons des modules de durée et des formes extérieures du deuil. Ainsi, la seconde classe est subdivisée en *zicui* de trois ans, *zicui* d'un an mais dont l'appareil extérieur est augmenté d'un bâton destiné à soutenir celui qu'écrase la douleur, *zicui* normal d'un an sans bâton de douleur et *zicui* réduit, de trois mois; la quatrième classe, celle du *xiaogong* de cinq mois, devient dans certains cas un deuil de sept mois qui prend le nom de *suicui* 繐衰, tiré de celui de la toile d'espèce *sui* dans laquelle était taillé le vêtement du *xiaogong*. Enfin, de multiples différences de détail affinent encore la distinction des modalités de deuil en variétés innombrables (36). En fin de compte, ce sont les modules de durée qui, au lieu des signes vestimentaires, ont été pris comme caractéristiques des classes de deuil, et parceque leur expression était chiffrée, le classement luctuaire des relations de parenté a donné lieu à une sorte de théorie quantitative. Théorie compliquée; non que les Chinois ne soient parvenus à dégager l'idée de degrés dans la parenté, idée qu'ils utilisent

34 — Dans le *Liji, Sannianwen* 三年問, la durée type du deuil est donnée celle d'une révolution du ciel et de la terre en quatre saisons (cf. *Liji*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 2293). Guo Moruo a d'ailleurs montré que le deuil porté par le fils à la mort de son père devait être anciennement non pas de trois ans, mais d'un an, à en juger par l'entrée en fonction des souverains dès la première année de leur régne (cf. *Kaogu xuebao* de Pékin, 1962, No 1, p.1).

35 — En fait, le deuil dit de trois ans se réduisait à une période plus brève, de vingt-sept mois selon Wang Su 王肅, de vingt-cinq mois selon Zheng Xuan 鄭玄 (Cf. Morohashi Tetsuji, *Shina no kazousei*, Tôkyô 1940, p. 107 et 109).

36 — Tout ce qui précède sur les classes de deuil et leurs subdivisions est tiré du chapitre *Sangfu* du *Yili*, dont on trouvera une excellente analyse dans l'ouvrage de Morohashi Tetsuji, *Shina no kazokusei* (Tôkyô 1940), p. 85-113.

au contraire fort bien, mais en raison d'une discordance fondamentale entre le nombre des principaux échelons du deuil, qui est de cinq, et celui des principaux échelons de la parenté reconnue, qui est de quatre. Cette discordance, Feng Han-chi s'efforce de l'effacer pour les besoins de son argumentation en traitant la première classe du deuil, caractérisée par le module de trois ans, comme un simple renforcement du deuil d'un an, ce qui lui permet de dresser un tableau démonstratif de la cohérence du classement luctuaire et du classement binominal de la parenté, le premier ayant dû à son avis commander le second (37). Mais en réalité, si l'on caractérise les classes de deuil par le temps durant lequel sont maintenues les obligations, il n'y a aucune raison de traiter comme variante du deuil d'un an le seul deuil renforcé de trois ans, et pas les deuils diminués de neuf mois, cinq mois et trois mois. Que pour l'un le Ritualiste parle explicitement de *renforcement jialong* 加隆, sans faire allusion pour les autres à leur aménagement par dégrévement progressif, ne peut prévaloir sur le principe absolument constant que le deuil comporte cinq classes, et n'est qu'un des signes des efforts faits pour parvenir à la coïncidence de l'échelle des obligations luctuaires et de l'échelle des proximités.

Ces efforts ont d'ailleurs consisté surtout à démultiplier la gamme des obligations luctuaires pour rattraper dans les différences de détails l'hétérogénéité des deux grilles fondamentales du deuil et de la parenté. Quant à l'indépendance originelle de la seconde par rapport à la première, elle est soulignée par le fait que non seulement son amplitude de quatre degrés est demeurée absolument inchangée, mais que même dans l'axe principal de la parenté, l'axe de l'ascendance directe, le quatrième degré a été, durant toute l'époque préimpériale, laissé par le Ritualiste en dehors de la portée des obligations de deuil. Sans doute ne s'agit-il que d'une hypothèse d'école, la survie du trisaïeul jusqu'à la cinquième génération de sa descendance n'étant guère probable; mais cette hypothèse est prévue par le Ritualiste Han, et si elle est laissée de côté dans le *Yili* (38), ce n'est pas par négligence, et c'est parceque la régle antique écarte délibérément le deuil du trisaïeul pour des raisons qui tiennent à la conception de la proximité de parenté comme proximité dans le temple. En effet, la communauté des proches prenant naissance non pas au niveau de la jonction des lignées mais au niveau immé-

37 — Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948, p. 42).

38 — Le *Yili* ne parle pas d'obligations luctuaires à l'égard du trisaïeul, et ce sont les commentateurs Han qui ont élargi au trisaïeul l'obligation stipulée dans le *Yili* à l'égard du bisaïeul (Cf. *Yili*, éd. *Shisan jing zhushu*, p. 942). En faisant figurer le trisaïeul dans son tableau des obligations luctuaires, Feng Han-chi se place à une époque relativement tardive.

diatement inférieur du rassemblement des frères pour le culte du père, il en résulte cette curieuse anomalie que le plus haut ascendant commun qui, comme défunt, devient le pôle religieux de l'ensemble total de la parenté, ne peut plus être considéré, dès lors qu'il est supposé survivant, lui-même comme parent : sinon ses frères le seraient aussi, et une série spécifique surnuméraire de parenté se dessinerait au delà de la série *à la limite du clan.*

Si à des pans entiers de la parenté ont pu être affectés uniformément les mêmes classes de deuil, la dernière classe à la série des parents *à la limite du clan,* l'avant-dernière à la pénultième série des parents *(issus) de grands-pères suivants* (39), ce n'est donc pas que les classes luctuaires aient déterminé ces séries, c'est que ces séries s'offraient toutes construites au traitement luctuaire qui leur a été appliqué.

Quant à savoir pourquoi, étant reconnu que la parenté n'a pas été organisée pour le deuil, le deuil lui-même n'avait pas été organisé en fonction des structures de la parenté, il suffit de remarquer que, comme le note Katô Shôgen, les rites du deuil sont d'abord des rites de purification, de caractère magique, imposés avec plus ou moins de rigueur à tous ceux, parents ou non, que leur familiarité avec le défunt avait mis en contact plus ou moins étroit avec la mort (40). C'est beaucoup plus tard que ces rites ont été systématiquement traités, par les confucianistes, comme symboles des sentiments de parenté. Le deuil a d'ailleurs conservé ses règles propres, parfois indépendantes de la proximité, comme celles qui prennent en considération l'âge du défunt (41). Sur-

39 — Les proches de la série (issue) de *grands-pères suivants* sont tous énumérés dans le *Yili* en tête de ceux à qui est dû le deuil *xiaogong* 小功 (cf. éd. *Shisanjing zhushu,* p. 937) ; de même ceux de la série *à la limite du clan* le sont en tête de ceux à qui est dû le deuil *sima* 緦麻 (même éd., p. 942), ce sont les deux, seuls séries de parents pour lesquelles il y a uniformité des obligations de deuil, selon le *Yili.*

40 — Cf. Katô Shôgen, *Shina kodai kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1941) p. 141. Cependant, Katô Shôgen en tire argument à l'appui de sa thèse que la parenté aurait en Chine son origine dans les modalités de la cohabitation, thèse qui n'est pas retenue ici, le présent travail visant à montrer que c'est le système cultuel qui a entraîné la structuration de la parenté.

41 — On ne porte pas le deuil pour un enfant décédé avant d'avoir reçu un nom personnel (à moins de trois mois) ; pour un enfant décédé à un âge compris entre trois mois et huit ans, on ne porte qu'un deuil simplifié, autant de jours que l'enfant a vécu de mois ; le deuil formel ne commence pour les enfants que lorsqu'ils avaient au moins huit ans à leur décès, et non sans déclassements plus ou moins importants selon que l'enfant avait à son décès entre huit et onze ans, ou entre douze et quinze ans, ou entre seize et dix-neuf ans (Cf. *Yili,* éd. *Shisanjing zhushu,* p. 897).

tout, les rites du deuil, une fois interprétés comme l'expression symbolique de la piété envers le défunt, ont été largement étendus au delà de la parenté proprement dite à toutes sortes de relations dérivées d'elle ou calquées sur elles : d'abord les relations féodales, mais aussi bien celles de l'amitié ou celles de disciple à maître. La théorie luctuaire prend donc en fait le sens d'un calcul raffiné non pas simplement des relations de parenté, mais de relations de tout genre, procédant selon les trois principes suivants :
1) toutes les relations prises en considération, quelles quelles soient, sont ramenées par analogie aux relations de parenté,
2) les relations de parenté sont assimilées les unes aux autres moyennant *rétraction yin* 引 ou *distension tui* 推 (42) de manière à revenir de proche en proche aux relations fondamentales, et notamment à évacuer l'obliquité ;
3) les relations fondamentales font l'objet d'une évaluation selon la *décroissance* (de la proximité) *jiangshai* 降殺 degré par degré à chaque passage d'une catégorie de parenté à la catégorie voisine, soit dans le sens de l'ascendance, et c'est le *shangshai* 上殺 *(dégressivité ascendante)* soit dans le sens de la collatéralité, et c'est le *pangshai* 旁殺 *(dégressivité latérale)* (43).

Le calcul conduit, après l'intervention de force correctifs rituels, à un étalonnage des relations selon les classes de deuil et leurs subdivisions, qui par suite, dans la tradition chinoise, ont été substituées aux mesures en degrés comme indicatifs des proximités. Mais les étiquettes luctuaires recouvrent les relations les plus hétéroclites. Voici par exemple les relations qui rentrent, selon le *Yili* (44), dans la première classe du deuil :
- la relation du fils au père,
- la relation du seigneur féodal au Fils du Ciel,
- la relation du ministre à son souverain,
- la relation du père à celui de ses fils qui lui succédera,
- la relation du père adoptif au fils adoptif destiné à lui succéder,
- la relation de l'épouse à l'époux,
- la relation de la concubine princière au prince,
- la relation de la fille non mariée à son père,
- la relation de la fille divorcée à son père,
- la relation d'un officier de la suite d'un prince à ce prince,

42 — Cf. *supra*, p. 316.

43 — Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p. 40.

44 — Cf. *Yili*, éd. *Shisanjing zhushu*, p. 839-847.

diatement inférieur du rassemblement des frères pour le culte du père, il en résulte cette curieuse anomalie que le plus haut ascendant commun qui, comme défunt, devient le pôle religieux de l'ensemble total de la parenté, ne peut plus être considéré, dès lors qu'il est supposé survivant, lui-même comme parent : sinon ses frères le seraient aussi, et une série spécifique surnuméraire de parenté se dessinerait au delà de la série *à la limite du clan.*

Si à des pans entiers de la parenté ont pu être affectés uniformément les mêmes classes de deuil, la dernière classe à la série des parents *à la limite du clan,* l'avant-dernière à la pénultième série des parents *(issus) de grands-pères suivants* (39), ce n'est donc pas que les classes luctuaires aient déterminé ces séries, c'est que ces séries s'offraient toutes construites au traitement luctuaire qui leur a été appliqué.

Quant à savoir pourquoi, étant reconnu que la parenté n'a pas été organisée pour le deuil, le deuil lui-même n'avait pas été organisé en fonction des structures de la parenté, il suffit de remarquer que, comme le note Katô Shôgen, les rites du deuil sont d'abord des rites de purification, de caractère magique, imposés avec plus ou moins de rigueur à tous ceux, parents ou non, que leur familiarité avec le défunt avait mis en contact plus ou moins étroit avec la mort (40). C'est beaucoup plus tard que ces rites ont été systématiquement traités, par les confucianistes, comme symboles des sentiments de parenté. Le deuil a d'ailleurs conservé ses règles propres, parfois indépendantes de la proximité, comme celles qui prennent en considération l'âge du défunt (41). Sur-

39 — Les proches de la série (issue) de *grands-pères suivants* sont tous énumérés dans le *Yili* en tête de ceux à qui est dû le deuil *xiaogong* 小功 (cf. éd. *Shisanjing zhushu,* p. 937) ; de même ceux de la série *à la limite du clan* le sont en tête de ceux à qui est dû le deuil *sima* 緦麻 (même éd., p. 942), ce sont les deux, seuls séries de parents pour lesquelles il y a uniformité des obligations de deuil, selon le *Yili.*

40 — Cf. Katô Shôgen, *Shina kodai kazoku seido kenkyû* (Tôkyô 1941) p. 141. Cependant, Katô Shôgen en tire argument à l'appui de sa thèse que la parenté aurait en Chine son origine dans les modalités de la cohabitation, thèse qui n'est pas retenue ici, le présent travail visant à montrer que c'est le système cultuel qui a entraîné la structuration de la parenté.

41 — On ne porte pas le deuil pour un enfant décédé avant d'avoir reçu un nom personnel (à moins de trois mois) ; pour un enfant décédé à un âge compris entre trois mois et huit ans, on ne porte qu'un deuil simplifié, autant de jours que l'enfant a vécu de mois; le deuil formel ne commence pour les enfants que lorsqu'ils avaient au moins huit ans à leur décès, et non sans déclassements plus ou moins importants selon que l'enfant avait à son décès entre huit et onze ans, ou entre douze et quinze ans, ou entre seize et dix-neuf ans (Cf. *Yili,* éd. *Shisanjing zhushu,* p. 897).

tive des relations les plus hétérogènes, la conception même de la parenté s'est progressivement modifée. Le Ritualiste a conservé l'habitude, que lui avait donnée la notation binominale, de lire la parenté sur deux axes au lieu de la repérer de nœuds en nœuds sur le réseau qu'elle forme; mais, rendu attentif surtout aux écarts, à la distance, qui prend évidemment beaucoup plus d'importance dans la direction de la collatéralité que dans celle de l'ascendance puisqu'à degré de parenté égal un ascendant est en fait toujours plus proche qu'un collatéral comme le signale d'ailleurs fort bien en général une différence dans les obligations luctuaires, il s'est mis à considérer la parenté d'abord sur l'axe de la collatéralité, au lieu de commencer par la considération de l'ancêtre dans le culte duquel elle se concrétisait. Or, dans le sens de la collatéralité, ce qui donne immédiatement la mesure des écarts c'est ce que nous avons appelé les *épaulements* de l'axe vertical de l'ascendance directe d'*EGO*. Il devait en résulter la substitution de ces épaulements, comme principes de sériation de la parenté, aux axes obliques de descendance collatérale déterminant les subdivisions spécifiques dans l'ancienne nomenclature. Le poids de la tradition a fait que la transformation, amorcée dès l'époque Han, ne s'est entièrement achevé qu'à l'époque Song selon Feng Han-chi (46). Elle s'est traduite par le remplacement dans la notation binominale des préfixes indicatifs d'origine des lignages secondaires, à savoir *(issu) de pères suivants, (issu) de grands-pères suivants, (issu) d'aïeux à la limite du clan,* par de nouveaux préfixes indicatifs d'épaulements: préfixe nul pour le premier épaulement (indiqué implicitement par la seule précision de la séniorité notée par rapport aux ascendants directs de façon analogue à la notation représentée par le terme *zong* 從 *suivant* dans la terminologie primitive) (47), préfixe *tang* 堂, littéralement *(faisant partie du) temple (ancestral),* pour le deuxième épaulement, préfixe *zaitang* 再堂 littéralement *(faisant partie) encore (du) temple (ancestral),* pour le troisème épaulement, et préfixe *zu* 族 littéralement *(à la limite du) clan,* pour le quatrième épaulement (48).

46 — Cf. Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System* (Cambridge, Mass., 1948), p. 21.

47 — Analogue à ce que notait le mot *zong* lorsqu'il était primitivement appliqué aux cadets pour les distinguer de l'aîné; mais dans la terminologie classique, au lieu d'un seul préfixe, deux sont utilisés: *bo* pour les *aînés* et *shu* pour les *cadets.*

48 — Cf. le tableau de principe de la nomenclature moderne présenté par Feng Han-chi par opposition à celui de la nomenclature du *Erya (The Chinese Kinship System,* Cambridge, Mass., 1948, p. 23).

Cependant, les épaulement ne sont qu'une structure purement formelle, ne représentant nullement ni la filiation ni aucune sorte de relation de parenté directe, et les préfixes qui les indiquent sont en réalité de purs algorithmes, sans autre signification vraie que celle d'opérateurs de la notation. Plus généralement, d'ailleurs, tous les éléments de la terminologie ont plus ou moins évolué de telle sorte qu'ils se sont transformés en signes quasi-algébriques. L'évacuation d'une grande partie du contenu rituellement significatif des désignations des catégories de la parenté a fait disparaître les raisons qui avaient retenu le Ritualiste ancien de franchir certaines limites dans la généralisation de la nomenclature. La parenté dans les générations inférieures à *EGO* a été sériée comme dans les générations supérieures par les mêmes préfixes spécifiques, qui n'avaient plus aucune véritable connotation cultuelle malgré leur acceptation usuelle. Observons cependant que, du fait qu'il n'y a pas dans la descendance d'*EGO* de distinction comme dans son ascendance, entre une descendance unilinéaire principale et des descendances secondaires de lignages obliques, les préfixes spécifiques n'y ont plus le même sens que dans la parenté haute à partir de la génération d'*EGO:* au lieu d'indiquer des épaulements, ils indiquent ici des axes de descendance pure et simple, parallèles à l'axe vertical de la descendance non dissociée d'*EGO* (49). Il y a là naturellement une incohérence révélatrice du résidu, qui reste somme toute assez considérable, de la perception triviale des structures de la parenté, non éliminé par l'effort de formalisation.

D'autre part, les différentes sortes de parenté cognatique sont toutes désignées de la même façon par transposition de la nomenclature de la parenté agnatique au moyen de préfixes diacritiques spéciaux: le préfixe *wai* 外 *extérieur* signale la parentèle par la mère, le préfixe *nei* 内 *intérieur* signale la parentèle par l'épouse, le préfixe *biao* 表 *externe* signale indistinctement les parentèles par les sœurs du père ou de la mère, non sans quelques incohérences là aussi.

Examiner de plus près la nomenclature moderne serait sortir du cadre du présent travail, et au demeurant reprendre des analyses déjà fort bien faites en la matière par Feng Han-chi. Cette nomenclature s'avère l'une des plus remarquables qui se puisse rencontrer au point de vue du niveau de la formalisation. Mais il est permis d'admirer plus encore le génie du Ritualiste ancien, véritable inventeur de la notation

49 — Ainsi le préfixe *tang,* appliqué aux cousins germains d'*EGO,* s'applique en remontant aux cousins germains des oncles d'*EGO* qui ne sont nullement les pères des cousins d'*EGO,* puis aux cousins germains des grands oncles d'*EGO,* qui ne sont nullement les pères des cousins de ses oncles; tandis qu'en descendant il s'applique d'abord aux fils des cousins germains d'*EGO,* puis à leurs petits-fils.

binominale de la parenté, et qui n'a hésité à généraliser celle-ci que par le souci, typique de la pensée chinoise antique et moins présent à la conscience du Ritualiste moderne, de préserver sous la forme des noms la densité des significations.

TABLE DES MATIÈRES
DU PREMIER VOLUME

AVERTISSEMENT 9

INTRODUCTION 11

PREMIÈRE PARTIE .

STRUCTURES CULTUELLES
ET STRUCTURES FAMILIALES

CHAPITRE I : Le système cultuel canonique 41

CHAPITRE II : Les origines du culte ancestral des Zhou ....

CHAPITRE III : L'évolution du culte ancestral sous les Yin ....

CHAPITRE IV : Le clan 153

CHAPITRE V : Maisons territoriales et corporations sous les Yin .. 195

CHAPITRE VI : Le mariage dans la Chine archaïque
1. La théorie de Granet 239

CHAPITRE VII : Le mariage dans la Chine archaïque
2. Les usages Yin 261

CHAPITRE VIII : Le mariage à l'époque Zhou 295

CHAPITRE IX : La conception chinoise de la parenté 327

Joseph FLOCH, Maître-Imprimeur à Mayenne —23-12-1977, n° 6196